

اختراع التراث

دراسات عن التقاليد بين الأصالة والنقل والاختراع

تحرير
ايريك هوبسباوم تيرنس رينجر

ترجمة
شيرين أبو النجا عبد الرحمن الرافعي
لبنى إسماعيل محمد يحيى
منى ذكرى

مراجعة وتقديم
عاصم الدسوقي

الطبعة الأولى
٢٠٠٤





مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية-كلية الآداب-جامعة القاهرة

اختـــراع التـــراث

دراسات عن التقاليد بين الأصالة والنقل والاختراع

تحـــرير

ايريك هوبسباوم   تيرنس رينـــجر

مراجعة وتقديم

عاصـــم الدســـوقى

ترجمـــة

شيرين أبـــو النجـــــا   عبد الرحمن الرافعي

لبنـــى إسماعـــيــــل   محمـــــــد يـــحيـــى

منـــى زكـــــرى

الطبعة الأولى

٢٠٠٤

هذه ترجمة كاملة لكتاب

The Invention Of Tradition

Edited by,

Erick Hobsbawm and Terence Ranger,

Cambridge University Press, 1993.

رقم الإيداع

٢٠٠٤/٣٤١٥

مركز البحوث والدراسات الاجتماعية

كلية الآداب - جامعة القاهرة

العنوان: ١ ش الشهيد عبدالهادي صلاح (الرماحة سابقاً)

بريد الأورمان - الجيزة

تليفون: ٧٤٨٥٤٢١-٧٤٨٦٤٣٤

فاكس: ٣٣٨٥٣٦٦

المحتويات

صفحة

تصـــــدير

التـــراث : من الأصالة إلى الاختراع !!

عاصم الدسوقى(*)

لعل المحافظة على التقاليد وصيانتها من العبث تعد إحدى المشكلات التـي تنشأ بين الأجيال على تعاقبها، فكل جيل نشأ وسط تقاليد معينة وتربـى عليهـا وشكلت أبعاد شخصيته لا يتمسك بها فقط أو يحافظ عليها، بل يعمل على نقلهـا إلى الجيل التالي الذي يتربى في أحضانه عبر وسائط مختلفة. فإذا ما حاول أحد الخروج عن دائرة تلك التقاليد بفعل ظروف موضـوعية معينـة، فإنـه يـتهم بالمروق والعصيان والكفر بتراث الآباء والأجداد على اعتبار أنه " لا خير فيمن يخرج على سنة السلف الصالح".

وبهذا المعنى أصبحت التقاليد تمثل قيدا حديديا على حرية الإبداع والتصرف حسب مقتضى الحال، ومن ثم ينشأ الصراع بين حفظة التقاليـد بـدعوى أنهـم يصونون التراث، وبين المجددين بدعوى أنهم يبدعون كيفما شاءوا ، وهو ذلـك الصراع الذي أخذ عنوان "الأصالة والمعاصرة". وتزداد المعركـة ضـراوة إذا كانت التقاليد ترتبط بالثقافة الدينية حيث تصبح الأصالة عنوانا للإيمان، وتصـبح المعاصرة عنوانا للمروق.

على أن النقطة الغائبة في هذا الجدل المحتدم تبدو في عـدم إدراك حقيقـة تاريخية وموضوعية، ألا وهي أن التقاليد -كائنة ما كانت- هى أمور من صـنع البشر تم التوصل إليها من خلال علاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقتـه بغيـره فـي

(*) أستاذ التاريخ الحديث بكلية الآداب جامعة حلوان، وهو متخصص فـي تـاريخ مصـر الاقتصادي-الاجتماعي، وله عدة دراسات في هذا الباب أبرزها : كبار مـلاك الأراضـي الزراعية ودورهم في المجتمع المصري ١٩١٤-١٩٥٢ (دار الثقافة الجديـدة ، القـاهرة ١٩٧٥) ؛ مصر في الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩-١٩٤٥ (معهد البحـوث والدراسـات العربية ، القاهرة ١٩٧٦) ؛ مجتمع علماء الأزهر في مصر ١٨٩٥-١٩٦١ (دار الثقافـة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٠) ؛ نحو فهم تاريخ مصر الاقتصـادي الاجتمـاعي (دار الكتـاب الجامعي ، القاهرة ١٩٨١) ؛ في تاريخ مصر الاقتصادي-الاجتماعي (مؤسسة ابن خلدون للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٩).

المكان الذي يعيش فيه، حيث تبلورت تلك العلاقات في مجمل سلوك الإنسان وتصرفاته وأفكاره مما يعرف بالثقافة Culture. ومن هنا كان التراث وثيق الصلة بالثقافة إن لم يكن مرادفا لها.

ويدخل ضمن إطار ثقافة الإنسان البيئية-المكانية هذه ما قد يصل إليه من شعوب أخرى من خلال التنقل والهجرة ، إذ يحمل المهاجر من مكان إلى آخر تقاليده التي توصل إليها ، ومع طول الإقامة والاستقرار في بلد المهجر يؤثر ويتأثر بطريقة غير مقصودة .. ينقل للآخرين .. وينقل عنهم ، وتندمج الثقافة القائمة مع الثقافة الوافدة تدريجيا وتصبح جميعها عنوانا لثقافة المكان وهكذا. ويلعب الغزو المتبادل بين الشعوب والاستيطان دورا أساسيا في خلط الثقافات بعضها ببعض أو سيادة ثقافة على أخرى. ويبدو هذا واضحا في المناطق الهامشية والحدودية marginal towns، حيث تتجاور شعوب من ثقافات مختلفة بحيث أن ثقافة أهل تلك المناطق الحدودية في بلد ما تختلف عن ثقافة أهل داخليتها. ولتقريب الفكرة على سبيل المثال نجد أن ثقافة أهل المدن الساحلية في مصر : دمياط ورشيد والإسكندرية وبورسعيد والسويس ، تختلف عن ثقافة المدن الداخلية ، وثقافة أهل البادية على مشارف الصحراء تختلف عن ثقافة الفلاحين المزارعين.

ومن هنا فليس من باب المصادفة أن كلمة تقاليد في اللغة الإنجليزية traditions مشتقة من الأصل اللاتيني لكلمة trade وتعني النقل ، ومن هنا نجد أن تجارة في اللغة الإنجليزية هي trade أي نقل شيء من مكان إلى آخر من مصنوعات أو مواد خام ... إلخ.

وإذا تصورنا جدلا -وهو تصور غير بعيد- أن التجمعات البشرية الأولى التي لا يعرف لها بداية تاريخية محددة لم يكن لها تراث ورثته لكي تحافظ عليه، وإنما صنعت تقاليدها بنفسها من واقع تحديات الظروف والعلاقات المتبادلة، وأن هذه التقاليد كانت انعكاسا لظروف قائمة، أدركنا أن الثقافة بكل ما تحمله من معاني القيم والعادات أمر متغير وغير ثابت أو دائم، وبالتالي فإن هذه المجتمعات الأولى لم تعرف التناقض مع ثقافة الغير أو مع تراث سابق عليها، وبالتالي لم تعرف جدل الصراع بين الأصالة والمعاصرة.

والحال كذلك فإن كل جيل يصنع ثقافته التي تعكس أحواله ومجمل علاقاته،

وبالتالي ليس على الجيل اللاحق أن يتمسك بها. وهنا نجد أن مقولة الزمن الجميل -التى يصف بها كل جيل زمانه- أمر نسبي تماما. فمن الطبيعي أن كل جيل يعتبر زمانه هو الأجمل، وأن ما عداه عبارة عن انهيار وتدهور في منظومة القيم الأصيلة الرفيعة التي يتحلى بها.

وتبدو إشكالية الصراع حول الثقافة واضحة تماما في البلاد التي خضعت للغزو والاستعمار، ذلك أن أحد وسائل القوة الغازية للبقاء والاستيطان العمل على تغيير نمط الحياة الثقافية للشعوب المغزوة أو المحتلة حتى ينسوا واقعهم الثقافي ويستبدلونه بثقافة المحتل فلا يشعرون من ثم بضياع هويتهم، ويزول حاجز الشعور بالاغتراب يوما بعد يوم حتى تندمج الشعوب المقهورة في ثقافة قاهريها.

ويحفل تاريخ الغزو والاستعمار بالجهود التي بذلتها القوة الغازية لتحقيق الاندماج، ومن ذلك مثلا أن بونابرت بعد أن غادر مصر إلى فرنسا في العام التالي للحملة العسكرية أرسل إلى خليفته كليبير يطلب منه إيفاد نحو خمسمائة من صفوة المجتمع المصري من العلماء وشيوخ الطوائف إلى باريس لكي يتعرفوا على حضارة فرنسا ومدنيتها خلال عامين يعودون بعدها وهم يحملون ما اكتسبوه من ثقافة المجتمع الفرنسي فينقلوها بدورهم إلى سائر المصريين. ونراه يرسل فرقة مسرحية إلى القاهرة لأهمية المسرح بالنسبة لجنود الحملة ولتكون في الوقت نفسه وسيلة تثاقف للمصريين ، إذ كان يسعى لجعل مصر مستوطنة فرنسية لكن الظروف لم تمهله. ثم ساعدت الظروف فرنسا لكي تغير من نمط الحياة الثقافية في البلاد التي احتلتها بعد ذلك، ولنا في الجزائر وتونس والمغرب وسائر بلاد أفريقية خير مثال. وكذلك فعلت إنجلترا وألمانيا وإيطاليا وبلجيكا وغيرها في سائر مستعمراتها مما لا يغيب عن البال. ثم تكفلت سياسة البعثات التعليمية من المستعمرات إلى تلك البلاد باستكمال مهمة تغيير نمط الثقافة في مواجهة التراث.

وفي هذا المنعطف من الغزو والعمل على التغيير الثقافي تتبلور أزمة التمسك بالتراث واستحضار الموروث. وقد وصف المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي هذه الحالة بعملية التحدي والاستجابة ، إذ قال إن الشعوب التي تتعرض للتحديات الخارجية تنقسم بين اتجاهين : إتجاه يرى التحصن في صدفية

الموروث الثقافي حماية للذات ومن ثم ما يعرف بالسلفية ، واتجاه يرى التكيف مع الوافد بالتثاقف معه. ولكن كل من الاستجابتين يعتبر قفزا على الحاضر ، لأن الاتجاه الأول يهرب بأصحابه إلى الماضي ويرى فيه المخرج ، والثاني يقفز بهم إلى ثقافة مجتمع آخر خوفا من خطر الفناء أو التهميش.

ومن الملاحظ أن القوة الغازية تعتمد اعتمادا كليا على العناصر التي اقتنعت بمنهج التكيف والتثاقف معها وهم في الغالب صفوة أصحاب المصالح الاقتصادية والسياسية، مما أدى في النهاية إلى أن القوة الغازية استلبت من هؤلاء المتثاقفين واقعهم الثقافي الموروث واستزرعت فيهم قيما ثقافية وافدة. ونجحت في تحويلهم إلى صور متشابهة في كافة مظاهر السلوك الثقافي في المأكل والملبس والمشرب ، وفي قضاء وقت الفراغ والترفيه ، وفي ممارسة مختلف الألعاب الرياضية. وعلى سبيل المثال ففي مصر في زمن الاحتلال البريطاني وجدنا المثقفين (الأفندية) يستبدلون بالجلباب البدلة ولوازمها ، وتأخذ الزوجة اسم عائلة زوجها شأن المرأة في الغرب فيقال : هدى شعراوي نسبة إلى زوجها علي شعراوي ، وصفية زغلول نسبة إلى زوجها سعد زغلول ، ويختلف أبناء الصفوة إلى نادي الجزيرة الذي أنشيء خصيصا للإنجليز عام ١٩٠٣ حيث تعلموا رياضات التنس والكريكيت وسباق الخيل والبولو وهو ما حدث في كل المستعمرات. بل إن طقوس العرش الملكي في مصر ورموزه نقلت من العرش الإنجليزي بعد إعلان الملكية في مصر ١٩٢٢ من حيث العربة التي تجرها الجياد شأن إنجلترا، رغم أنه عندما أعلنت الملكية في مصر كانت السيارة (الأوتوموبيل) قد اخترعت. ثم أضيفت رموز جديدة فيما كان يعرف بحروف التاج ، أي وضع تاج على الحروف التي يتكون منها اسم الملك تمييزا لإسمه عن سائر أسماء المصريين التي تأخذ اسمه ، ومن ذلك أيضا أن اللون الأحمر أصبح حكرا على عربات الخاصة الملكية لا يجوز لفرد من الشعب المصري استخدامه ...إلخ.

وهذا يعني في التحليل الأخير اختراع ثقافة جديدة مستزرعة في الأساس تتحول بمرور الزمن إلى قيم ثقافية تدعى لنفسها العراقة وتفرض احترامها والمحافظة عليها، وينشأ الصراع بين جيلها والأجيال التالية، أو بينه وبين معاصريه ممن تمسكوا بالموروث في مواجهة تقليد الغرب ومحاكاته. وحيث أن الصفوة هي التي تتثاقف مع المستعمر، فقد أصبح التراث عنوانا لكل ما هو شعبي فولكلورى.

وهنا تكمن المحنة الحقيقية لأن ما نتصوره ثقافة أصيلة يجب المحافظة عليها أو عدم الخروج عليها ما هي إلا ثقافة مخترعة أو مستحدثة أو مبتدعة أو مستزرعة نشأت في ظروف معينة. فإذا كانت الظروف متغيرة ولا يمكن أن تكون ثابتة ، فهل يجوز التمسك بالثابت في مواجهة المتغير ؟. هنا تأتي إشكالية أخرى في سيطرة التقاليد والعادات ألا وهي سلطة القدم .. إذ أن الرأي القديم أو المنتشر أو الشائع بين الناس يمثل سطوة على سلوك الناس وتفكيرهم بحيث لا يجرؤ أحد على الخروج عليه وإلا اعتبر متمردا آبقا.

ولا يقتصر اختراع التراث واختلاقه على القوى الغازية الاستعمارية -كما رأينا- بل قد يعمد بعض الأفراد الذين لا تاريخ لهم يستحق الذكر إلى اختلاق تاريخ وأصول تتفق مع ما آلت إليه أحوالهم من ثروة وجاه ونفوذ. كما أن بعض القوى السياسية التي استمدت شرعيتها من الغزو تعمل على اختلاق تاريخ لها يتناسب مع ما حققته من عظمة وتفوق ، من ذلك أن الدولة العثمانية -وهي منسوبة إلى شخص يدعى عثمان بن أرطغرل- في أصلها قبيلة من قبائل وسط آسيا تعيش على التنقل والترحال من مكان لآخر وراء مصادر الحياة ساعدتها الظروف على تكوين دولة في منتصف القرن الخامس عشر بفعل قوة الغزو ، وهنا بدأت تصطنع تاريخا وتراثا زعمت بمقتضاه أن أصلها يعود إلى نوح عليه السلام.

على أن الذي فعلته الدول الاستعمارية الأوربية في الشعوب التي احتلتها في آسيا وإفريقيا من حيث اختلاق ثقافة جديدة مشتقة من ثقافتها الأوربية يبدو في تقديري نوعا من الجلوبالية globalism (العالمية الجديدة) وإن كان بشكل جزئي ، ونعني به عملية التوحيد الثقافي بين الغاصب الغالب والخاضع المغلوب لصالح الغاصب، وذلك قبل أن تصبح العولمة globalization منهجا أمريكيا منذ مطلع تسعينيات القرن العشرين. ومما يثير الدهشة أن الدولة الاستعمارية نقلت إلى مستعمراتها تقاليد الصراع السياسي من خلال إنشاء أحزاب سياسية تتبلور حول مصالح معينة، فلم تنجح هذه الأحزاب في المستعمرات حتى بعد استقلالها وما تزال بسبب اختلاف الأصول بين هنا وهناك. وأكثر من هذا أن استعمار بريطانيا للهند الذى امتد أكثر من أربعة قرون قد جعل القوى الوطنية -التي حققت الاستقلال- تتأثر بالنظام الملكي البريطاني في صياغة نظامها الجمهوري من حيث سلطات رئيس الجمهورية، باستثناء له مغزاه، وهو أن

رئيس الجمهورية في الهند لا يملك ولا يحكم لأن السلطة في يد رئيس الوزراء على حين أن ملك إنجلترا يملك ولا يحكم !!.

وثمة "عولمة" جزئية كانت قد بدأت في بلاد أوربا ذاتها مع قيام الدولة الحديثة state على أنقاض الإقطاعيات estates في منتصف القرن الخامس عشر، حيث استهدفت الدولة الجديدة فرض نموذج ثقافة القوة الإقطاعية المنتصرة على باقي الإقطاعيات التي دخلت ضمن تلك الدولة مثلما فعلت إنجلترا (المملكة المتحدة فيما بعد) تجاه كل من ويلز واسكتلندا وايرلندة ، ومثلما فعلت بروسيا (ألمانيا فيما بعد) في سائر إقطاعيات بافاريا وسكسونيا ، وكذلك بيدمونت بالنسبة لولايات شبه الجزيرة الإيطالية.

إذا كان التراث والحال كذلك ثلاثي الأبعاد بين موروث ومنقول ومخترع فهل يجوز أن يكون مقدسا ؟!.. فإذا كان مقدسا في عرف البعض فأي بعد في تلك الثلاثية يمثل القداسة المنشودة ؟.. هل الأقدم زمنا ؟.. إذا كانت الأقدمية هي الأساس فلماذا لا نستعيد ثقافة الأجداد البدائية !!. وإذا كان المقصود بالتراث المقدس الثقافة المستمدة من التدين ، فلماذا أيضا لا نستعيد ثقافة التدين القديم ؟!. وإذا كانت الاستعادة صعبة -إن لم تكن مستحيلة- فلماذا لا نقبل حقيقة أن التراث أمر مخترع بكل طقوسه ورموزه ، ونعترف بأن كل جيل صنع تراثه الثقافي بكل ما يشتمل عليه من مجمل العادات والتقاليد والأفكار، وبالتالي فلا حرج من أن يخرج جيل على تراث الجيل السابق عليه ، ولا ضرر من عدم التزامه بما التزم به الأوائل. ولعل هذا ما كان يقصده الرئيس محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية في كلمته التي دعا فيها إلى حوار الحضارات عام ١٩٩٩ حين قال "إننا نتمسك بثقافة زالت حضارتها".

وبعد

إن كتاب اختراع التراث الذي حرره إيريك هوبسباوم وتيرنس رينجر -وصدرت الطبعة التى ترجمنا عنها عام ١٩٩٣- يناقش هذه الإشكالية بجرأة علمية ملحوظة ليقول لنا عبر سبع دراسات تناولت بصفة أساسية أوربا وإفريقيا والهند أن ما نظنه موروثا ثقافيا وتقاليد واجبة الاحترام ما هي إلا اختراع من صنع القوة المسيطرة التي تفرض نموذجها في الحياة على الآخرين ليكونوا نسخة مشابهة، ولكن تحت هيمنة القوة المسيطرة.

ولقد كشفت لنا تلك الدراسات كيف أن القوة المسيطرة في أي بلـــد أوربـــي صنعت تراثا واختلقته لكي تسود.. وكيف أن هذه القوة نقلت هذا التراث المختلق إلى البلاد التي استعمرتها في أفريقيا وآسيا، وأوجـــدت عناصـــر أو صـــفوات تثاقفت معها ووجدت في محاكاة القيم الوافدة مصلحة لها على حســـاب التقاليـــد القائمة ومن ثم الصراع. وينتهي الكتاب بالدعوة إلى إعادة النظر في كل مقولات الثقافة والتقاليد في بلاد أخرى غير البلاد التي وردت فيه خصوصا مـــع نـــدرة الكتابات في هذه النقطة في الأدبيات السوسيولوجية والأنثروبولوجيـــة وصـــمت الموسوعات والمعاجم عنها.

وأخيرا فإن هذا الكتاب يحتاج من قارئه إلى يقظة تامة في المتابعة، وإلـــى إلمام بكثير من تفاصيل التاريخ العام لبلاد أوربا وأفريقيا والهند لكي يتمكن مـــن متابعة قضيته الأساسية ألا وهي اختراع التراث.

عاصم الدسوقي



الفصل الأول

مقدمة عن ابتداع التقاليـــد(*)

إريك هوبسباوم(**)

ليس هناك شيء يبدو أكثر إيغالاً في القدم، وارتباطاً بالماضي السحيق، من تلك الأبهة التي تحيط بالنظام الملكي في بريطانيا، وما يتجلى فيه مـن مظـاهر العناية بالاحتفالات العامة ذات الطقوس والشعائر. ومع ذلك، وكما يتضـح مـن أحد فصول هذا الكتاب، فإن تلك الأبهة في صورتها الحديثة، إنمـا هـي نتـاج أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين. فالتقاليد التي تبدو لنا قديمة العهد أو يُدعى أنها كذلك، يغلب عليها أن تكون حديثة العهد إلى حد كبير، وقـد تكـون أحياناً من ابتداع بعض الناس. يشهد لـذلك أن أي أمـرئ لـه درايـة جيـدة بالأوضاع التي كانت سائدة في الجامعات البريطانية القديمة، سـيكون قـادراً على إدراك معنى مؤسسة تقاليد من هذا النوع في نطاق محلي محـدود، وذلـك رغم أن بعضها أصبح الآن أكثر شيوعاً من خلال بثها مـن الإذاعـة كالعيـد السنوي الخاص بإنشاد "الترانيم التسعة" الذي يقام بكنيسة كينجزكولدج بكمبردج، ليلة عيد الميلاد. وقد شكلت هذه الملحوظة نقطة البداية لأعمال المـؤتمر الـذي نظمته المجلة التاريخية "الماضي والحاضر" كما تشكل في الوقت نفسه الأسـاس الذي بني عليه هذا الكتاب.

ويستعمل مصطلح "التقليد المبتدع" بمعنى عام واسع، وإن كان لا يخلو من الدقة. فهو يشمل كلاً من التقاليد التي تم ابتداعها فعلاً، وتلك التي تـم إنشـاؤها وأخذت شكلاً مؤسسياً، وتلك التي تنشأ بطريقة يتعذر تتبع مسارها خلال مرحلة زمنية قصيرة يمكن تحديد تاريخها - ربما خلال عدة سنوات قليلة، والتي تثبـت نفسها وترسخ قواعدها بسرعة بالغة. ويعد الاحتفال الملكي في بريطانيـا بعيـد

(*) ترجمة الأستاذ عبد الرحمن الرافعي.

(**) Eric Hobsbawm أستاذ التاريخ الاقتصادي والاجتماعي في كليـة بيركبـك Birkbeck جامعة لندن وأحد مؤسسي مجلة الماضي والحاضر Journal , Past & Present ومن بـين مؤلفاته الكثيرة كتاب:

Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality(1990)

الميلاد، الذى يذاع بالراديو (بدأ بثه سنة ١٩٣٢) مثالاً للنوع الأول من التقاليد، كما يعد الاهتمام بالمباراة النهائية فى مباريات الكأس التى ينظمها الاتحاد البريطانى لكرة القدم وتطور الممارسات المرتبطة بها مثالاً على النوع الثانى من التقاليد. ومن الواضح أن كل هذه التقاليد ليست دائمة أو مستمرة بنفس الدرجة، بيد أن مسألة ظهورها وترسيخ قواعدها هى التى تستأثر باهتمامنا الرئيسى هنا أكثر من مسألة الفرص المتاحة لها للبقاء.

ومن ناحية أخرى فإن مصطلح "التقليد المبتدع" يستخدم بمعنى أنه مجموعة من الممارسات التى تخضع خضوعاً صريحاً أو ضمنياً للقواعد المتفق عليها فى المجتمع، وتتسم بطبيعة طقسية أو رمزية، وتستهدف غرس قيم ومعايير سلوكية معينة عن طريق التكرار، والتى تدل ضمنياً وبطريقة تلقائية على أن لها امتداداً فى الماضى واتصالاً به. وفى الحقيقة، فإن هذه المجموعة من الممارسات تحاول أن تنشئ لنفسها اتصالاً بماضى تاريخى ملائم لطبيعتها، وفى محاولتها هذه نراها تحرص على الالتزام بنفس المعايير والقواعد التى كانت متبعة فى الزمن البعيد كلما كان ذلك ممكنا. والمثال البارز على هذا المعنى نجده فى ذلك الاختيار العمدى للأسلوب المعمارى القوطى عند إعادة بناء البرلمان البريطانى فى القرن التاسع عشر، كما نجده فى ذلك القرار الرسمى الذى اتخذ بعد الحرب العالمية الثانية عن قصد واختيار، لإعادة بناء قاعتى مجلس العموم ومجلس اللوردات على أساس نفس الرسم الهندسى الذى بنيتا عليه قبل ذلك.

على أن هذا الماضى التاريخى (المذكور) الذى ينسب إليه التقليد الجديد (المبتدع) لا يشترط أن يكون موغلاً فى القدم أو راجعاً إلى عصور غابرة مزعومة. ذلك أن الثورات "والحركات التقدمية" التى تقطع صلة الناس بالماضى لها ماضيها الخاص بها، قد يتوقف تحديداً عند تاريخ معين مثل عام ١٧٨٩ (الثورة الفرنسية). ومع ذلك، وبقدر وجود مثل هذه النسبة إلى ماض تاريخى، فإن ما يميز التقاليد "المبتدعة" هو أن الاستمرارية المصاحبة لها تكون من النوع الوهمى المختلق إلى حد كبير. وباختصار، تعد التقاليد المبتدعة استجابات للمواقف الجديدة أو ردود أفعال تتخذ شكل الانتساب إلى مواقف قديمة، أو التى تنشئ لنفسها ماضيها الخاص بها، وذلك من خلال تكرار ذكر هذا الماضى وترديده عمدا. وإن الأمر الذى يجعل مسألة "التقليد المبتدع" موضوعاً فى غاية

الأهمية للمؤرخين المعنيين بأحداث القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هو ذلك التناقض القائم بين كل من التغير والتجديد اللذين يتسم بهما العالم الحديث، وبين تلك المحاولة لصياغة وبناء بعض نواحى الحياة الاجتماعية فى هذا العالم على نحو يجعلها ثابتة لا تتغير أو تتبدل.

و"التقليد" بهذا المعنى، مصطلح يتعين علينا أن نميزه بوضوح عن "العادة الاجتماعية" التى تحكم المجتمعات التى تسمى "مجتمعات تقليدية" أو "محافظة على التقاليد" فهدف التقاليد، بسماتها المميزة، بما فى ذلك التقاليد "المبتدعة"، هو الثبات. ويفرض الماضى الذى تنسب له، سواء أكان حقيقياً أم مختلقاً، عدداً من الممارسات الثابتة (والتى تصاغ وفقاً للقواعد المتفق عليها من قبل) ومن هذه الممارسات ما يتخذ صورة التكرار والترديد. أما "العادة الاجتماعية" فإن لها فى المجتمعات التقليدية وظيفة مزدوجة، حيث تقوم بما يقوم به منظم السرعة "فى العربات" ولا تعوق الابتكار، أو التغير إلى حد ما، بالرغم من أن شرط اعتمادها أن تبدو متوافقة مع العادات الاجتماعية الأقدم منها إن لم يفرض عليها قيود حقيقية. والذى تفعله العادة الاجتماعية هو أنها تمنح أى تغير مرغوب فيه أو مقاومة للابتكار قوة الإقرار والموافقة التى حصلت عليها العادات السابقة، وكذا الاستمرارية الاجتماعية والقانون الطبيعى كما يعبر عنه التاريخ. ويعرف الدارسون الذين يدرسون الحركات الاجتماعية للفلاحين، أن مطالبة أهل قرية ما بنصيب فى أرض أو حق مشاركة مع ملاك الأراضى ترجع إلى عادة اجتماعية قديمة العهد جداً لا تعبر غالباً عن حقيقة تاريخية، بل تعبر عن الصراع الدءوب لأهل القرية ضد ملاك الأراضى أو ضد سكان قرى أخرى. كما يعرف الدارسون للحركة العمالية فى بريطانيا أن العادة الاجتماعية الخاصة بالحرفة أو بالعمل فى الورش قد لا تمثل تقليداً قديماً، وإنما تمثل حقاً اكتسبه العمال وتم ترسيخه من خلال الممارسة، ويحاول العمال حالياً أن يتوسعوا فيه أو يدافعوا عنه ويحافظوا عليه بتقنينه بما يكسبه صفة الاستمرار والدوام.

والحقيقة أن "العادة الاجتماعية" لا يمكن أن تظل جامدة غير قابلة للتغير، ذلك أن الحياة حتى فى المجتمعات المحافظة على التقاليد لا تبقى جامدة أو ثابتة على حال، والقانون العرفى أو القانون العام المبنى على الأعراف والعادات الاجتماعية لا يزال يبدى هذه التوليفة من الصفات التى تجمع فى جوهره بين

كل من المرونة والولاء الشكلى للعادات القديمة السابقة عليه. وهكذا فإن الفرق بين "التقليد" و"العادة الاجتماعية" بالمعنى الذى اخترناه يمكن توضيحه كما يلى: العادة الاجتماعية هى ما يقوم به القضاة من تطبيق القانون؛ أما التقليد (وفى هذا المثال نقصد التقليد المبتدع) هو ما يحيط بالقضاة أثناء أدائهم لعملهم الهام من التزام بالمظاهر الشكلية مثل تلك الباروكة (الشعر المستعار) التى يضعها القاضى فى بريطانيا على رأسه، وهذا الرداء الواسع وغير ذلك من الأدوات والممارسات التى تدخل فى باب الطقوس والشعائر. فإذا ما اضمحلت العادة الاجتماعية يتغير التقليد الذى يشكل معها ضفيرة متشابكة الخيوط.

وثمة فارق آخر بين التقليد فى مفهومنا، وإن كان أقل أهمية من الفارق السابق ذكره، وبين العرف والعادة، والذى لا يؤدى مهمة طقسية أو رمزية هامة فى حد ذاته، مع أنه قد يكتسب هذه الصفة بصورة عرضية غير مقصودة. ومن الواضح فى هذا الخصوص أن الممارسة الاجتماعية التى ينفذها الناس بصورة متكررة تميل إلى أن تطور لنفسها مجموعة من الأعراف والعادات، قد تصاغ بناء على ما هو واقع فعلى أو ما هو قانونى شرعى، وذلك بغرض نقل هذه الممارسة الاجتماعية إلى أفراد آخرين ليأخذوا بها. وتقوم هذه النوعية من الممارسات الاجتماعية القائمة على تطوير هذه الأعراف وتلك العادات بهدف تمكين الأفراد من الأخذ بها فى يسر وكفاءة. وهذه الحقيقة تنطبق على الممارسات الجديدة على الناس وغير المعروفة لهم سلفاً (ومنها مثلاً ممارسة وظيفة الطيار) بقدر ما تنطبق على الممارسات المألوفة لهم منذ أمد بعيد. وقد تعرضت المجتمعات منذ الثورة الصناعية - ولا تزال تتعرض - بصورة طبيعية لضغوط تفرض عليها أن تخترع، أو تنشئ، أو تطور شبكة من مثل هذه الأعراف والعادات بمعدل أسرع مما كانت تقوم به المجتمعات السابقة. وبقدر ما تقوم هذه الأعراف بدورها على خير وجه عندما تتحول إلى سلوك معتاد أو إجراء تلقائى أو حتى فعل انعكاسى، فإنها تحتاج بالضرورة إلى الثبات وعدم التغير، وهو الأمر الذى قد يقف عقبة فى طريق الشروط الأخرى للممارسة، وقد يحد من كفاءة هذه الأعراف من التعامل مع الاحتمالات والطوارئ غير المنظورة أو غير المؤكدة. وهذه واحدة من أوجه الضعف المعروفة جيداً فى الممارسات التى تنظم السلوك فى هيئة روتينية متكررة، أو التى تخضعه

للبيروقراطية بما فيها من التمسك بالشكليات الجامدة وخاصة إذا حدث هذا الأمر عند المستويات الدنيا من طبقات المجتمع (المهمشون) التى ينظر فيها عموماً إلى أسلوب الأداء الثابت باعتباره الأكثر كفاءة من غيره.

ولا تعد أمثال هذه الشبكات المؤلفة من الأعراف والعادات، من التقاليد المبتدعة، وذلك لأن الوظائف التى تؤديها، ومن ثم المبررات التى تسوغ استمرارها، هى وظائف ومبررات فنية عملية أكثر منها إيديولوجية. وإذا استعملنا المصطلحات الماركسية فى وصف هذه الوظائف والمبررات قلنا إنها تنتمى إلى "البناء التحتى" للمجتمع أكثر من انتمائها "للبنية الفوقية". والغرض الذى من أجله طورت هذه الأعراف والعادات، هو تيسير التصرفات العملية القابلة للتحديد والتى يقوم بها الأفراد عن طيب نفس، كما أن هذه الأعراف والعادات تكون عرضة لأن يطورها الناس أو يتخلوا عنها أثناء سعيهم لإشباع حاجاتهم العملية المتغيرة، وهى فى كافة الأحوال تأخذ فى اعتبارها ذلك الانحسار الذى قد يلحقها بفعل الممارسة بمرور الوقت، كما تأخذ فى اعتبارها تلك المقاومة العاطفية لكل ما هو مبتكر من الأفراد الذين صاروا متمسكين بها. وينطبق الأمر نفسه على القواعد المعترف بها فى المباريات الرياضية أو فى غيرها من أنماط التفاعل الاجتماعى التى تستند إلى قواعد، كما ينطبق على أى مبدأ من المبادئ أو معيار من المعايير التى تأسست على قاعدة برجماتية. وحينما توجد هذه القواعد فى توليفة متسقة مع التقليد، فإن الفارق بينهما يكون من السهل ملاحظته وإدراكه. وكمثال على ذلك نجد أن ارتداء الفارس لقبعة سميكة عندما يمتطى ظهر الخيل يعطينا معنى عملياً لهذا التصرف، تماماً كما هو الحال عندما يرتدى سائقو الموتوسيكلات والجنود خوذات صلبة لتحمى رؤوسهم من مخاطر السقوط والتحطم. أما ارتداء الصيادين لنمط معين من القبعات السميكة الصلبة مع المعطف القرنفلى اللون الذى ينفرد بلبسه صائدو الثعالب، فإنه يقدم لنا معنى مختلفاً تماماً عن المعنى العملى السابق. ولو لم يكن الأمر على ما هو عليه من الاختلاف بين القواعد والتقاليد لكان من السهل أن نغير من العادة الاجتماعية التقليدية لصائدى الثعالب بنفس سهولة استبدال خوذة الجندى فى الجيش بخوذة أخرى مختلفة عنها فى الشكل إذا كانت هذه الخوذة الأخرى توفر للجندى درجة أعلى من الحماية الفعالة. وينطبق هذا التصور من

باب أولى على التنظيمات المحافظة فى المجتمع والتى منها القوات المسلحة.

وفى الحقيقة يمكننا القول بوجود علاقة عكسية بين كل من التقاليد والأعراف البراجماتية والعادات. والتقاليد يمكن أن تتعرض للضعف أحياناً، وذلك كما حدث بين اليهود غير المتزمتين، عندما بررروا المحظورات أو المحرمات الغذائية التى ورثوها عن أسلافهم تبريراً عملياً فزعموا أن قدماء اليهود قد حرموا على أنفسهم أكل لحم الخنزير لاعتبارات تتصل بصحة الجسم. وعلى العكس من ذلك تكون أغراض الناس وممارساتهم قابلة لأن تستعمل على نحو ملىء بصفة الرمزية والطقسية طالماً لم يقيدها التطبيق العملى البحت. مثال ذلك أن المهاميز التى تشكل جزءاً أساسياً فى زى ضباط سلاح الفرسان تعد أكثر أهمية فى نظر التقليد إذا لم يكن ثمة جياد يمتطيها هؤلاء الفرسان، كما أن المظلات التى ترفع فوق رؤوس ضباط الحرس الملكى البريطانى وهم مرتدون ملابسهم المدنية، تفقد دلالتها التقليدية إذا لم تكن ملفوفة وموثوقة بإحكام (أى تكون فاقدة لجدواها ومنفعتها)، وكذلك ما يضعه المحامون ورجال القانون من شعر مستعار(باروكة) على رؤوسهم لا يستطيع أن يحتفظ بدلالته الحديثة عندما يتوقف الناس من غير المحامين ورجال القانون عن وضعه.

وفى هذا المقام يفترض أن ابتداع التقاليد هو فى جوهره عملية من عمليات إضفاء الطابع الرسمى والطقسى على سلوك مستحدث عن طريق الرجوع بهذه التقاليد إلى أصول فى الماضى ونسبتها إليه، حتى لو جرى ذلك بواسطة تكرار ترديد القول حتى ينطلى على الناس. وحتى الآن لم تحظ العملية الحقيقية لخلق وابتداع مثل هذه المنظومات الطقسية والرمزية المعقدة، بالدراسة المناسبة من قبل المؤرخين فالكثير منها لا يزال غامضاً إلى حد ما. ومن الممكن إعطاء المثل الواضح لهذه العملية عندما يكون التقليد المبتدع قد استحدثه واخترعه وصاغه شخص واحد يتمتع بروح المبادرة، وذلك كما هو الحال فى ابتداع **فرق فتيان الكشافة** على يد **بادن باول** مؤسس الحركة الكشفية للفتيان. وربما كان من السهل جداً تتبع البدايات الأولى لهذه التقاليد المبتدعة إذ كانت تتمثل فى صورة احتفالات ذات طقوس وشعائر تم تأسيسها وإعدادها من قبل الجهات الرسمية فى الدولة، كما هو الحال فى مجموعة الرموز التى ابتكرها الحزب النازى فى ألمانيا، وفى سباق السيارات التى استحدثها حزب نورمبرج. وربما كان من

الصعب إلى حد بعيد أن نتتبع ونحدد المكان الذى يتم فيه اختراع هذه التقاليد من جهة، والمكان الذى يتم فيه تطويرها من جهة أخرى داخل جماعات خاصة حيث يقل احتمال تسجيل هذه العملية تسجيلاً رسمياً إدارياً أو اعتمادها بصفة غير رسمية على امتداد حقبة من الزمان، كما هو الحال مثلاً فى التقاليد المتبعة فى البرلمان وداخل الأوساط الرسمية. وهذه الصعوبة لا تقتصر فقط على العثور على منابع هذه التقاليد المبتدعة، ولكنها تتسع لتشمل صعوبة التعرف على التقنيات والأساليب التى استخدمت فى تطويرها واعتمادها، وذلك بالرغم من توفر العلوم المتخصصة فى دراسة الرموز والطقوس والشعائر، ومنها – مثلاً – علم شعارات الأنساب، ودراسة الطقوس، وكذلك الدراسات التاريخية التى قام بها فاربورج فى هذه المجالات. ولكن لسوء الحظ فإن كلا من هذه العلوم والدراسات ليست مألوفة لمؤرخى العصر الصناعى فى العادة.

وربما لا يوجد زمان ولا مكان مما يهتم به المؤرخون إلا وقد شهد هذا الابتداع للتقليد بالمعنى الوارد هنا. ومع ذلك ينبغى علينا أن نتوقع حدوث هذا الابتداع بوتيرة أسرع عندما يؤدى التحول السريع للمجتمع إلى إضعاف أو تحطيم الأنماط الاجتماعية للتفكير والسلوك التى صيغت من أجلها التقاليد القديمة، منتجاً بذلك أنماطاً اجتماعية جديدة تتعارض مع تلك التقاليد القديمة. كما يمكننا توقع حدوث هذا الابتداع عندما تعجز تلك التقاليد القديمة والقائمون بنقلها من جيل إلى جيل والترويج لها، عن إثبات القدرة على التكيف والمرونة مع الأوضاع الجديدة بكفاءة وفاعلية، وإلا تعرضوا هم وتقاليدهم للإبعاد. وباختصار: يحدث ابتداع التقاليد عندما تقع تغيرات كبيرة إلى حد كاف وسريعة على أحد جهتى العرض أو الطلب. وقد كان لمثل هذه التغيرات - ولا يزال - دلالتها الواضحة فى المائتى عام الماضية، ومن ثم فإنه من المنطقى والمعقول أن نتوقع لتلك التقاليد الجديدة فى تشكلاتها الفورية واتفاق الناس عليها أن تتجمع وتتقارب خلال هذه المدة. وهذا التصور يتناقض، ضمناً، مع كل من النزعة الفكرية الليبرالية التى كانت سائدة فى القرن التاسع عشر، ومع نظرية التحديث والمعاصرة التى هى أقرب عهداً من الليبرالية. ويتمثل هذا التناقض فى كون تصورنا المطروح هنا يذهب إلى أن ظهور أشكال وصيغ التقاليد المبتدعة لا يقتصر على ما يسمى المجتمعات التقليدية أو المحافظة وحدها فحسب، بل

إنها تظهر كذلك فى شكل أو آخر من أشكال المجتمعات الحديثة. وبصفة عامة فإن هذا هو حال التقاليد المبتدعة، بيد أن على المرء أن يكون منتبهاً إلى ألا ينساق إلى افتراضات أبعد من هذه التصورات المطروحة، وأول هذه الافتراضات أن يفترض المرء أن الأشكال الأقدم للهياكل والبنى التى ظهرت فيها السلطة والمجتمع كانت غير قابلة للتطوير والتحديث، وأنها صارت عاجزة عن البقاء على إثر ذلك، وأن التقاليد المرتبطة بها قد حدث لها نفس الأمر تبعاً لما حدث لهذه المجتمعات، وثانى هذه الافتراضات القول بأن التقاليد الجديدة ظهرت ببساطة بسبب العجز عن الأخذ بالتقاليد القديمة أو العجز عن تحديثها.

على أن التحديث بالنسبة لأساليب الأعراف القديمة يتم باستخدامها فى الظروف الجديدة لتحقيق أغراض جديدة. وقد تحتاج التنظيمات والمؤسسات ذات الوظائف الراسخة، والتى لها أصول ترجع إلى الماضى واصطلاحات وممارسات طقسية إلى التكيف بهذه الطريقة. فالكنيسة الكاثوليكية ووجهت بتحديات إيديولوجية وسياسية جديدة، وبتغيرات هامة وخطيرة فى تركيبة المؤمنين بتعاليمها. من تلك التغيرات مثلاً تلك الزيادة الظاهرة فى عنصر النساء سواء فى الأفراد العاديين الذين يؤدون خدمات للكنيسة أو فى رجال الدين[١]، والجيوش القائمة على العسكريين المحترفين ووجهت بنظام التجنيد الإلزامى، وكذلك التنظيمات والمؤسسات العتيقة مثل المحاكم تقوم الآن بأعمالها داخل بيئة مختلفة عما كان عليه حالها من قبل، بل إنها أحياناً ما تقوم بأداء مهام متغيرة داخل ظروف وبيئات جديدة. وعلى الحال نفسها كان وضع المؤسسات والتنظيمات التى تتمتع باستمرارية اسمية، بيد أنها فى الواقع كانت تتحول إلى شيئ آخر مختلف تماماً، مثل الجامعات. وفى هذا الخصوص قام بانسون Bahnson[٢] بتحليل ذلك الهبوط المفاجئ، الذى اعترى الممارسة التقليدية المتمثلة فى الخروج الجماعى للطلاب من الجامعات الألمانية (لأسباب تتعلق بالصراع أو التجمهر والتظاهر) بعد سنة ١٨٤٨، وهى السنة التى شهدت حركات ثورية تحررية فى كثير من الدول الأوروبية وذلك فى ضوء الشخصية الأكاديمية المتغيرة للجامعات، بالنظر إلى ارتفاع أعمار مجموع الطلاب، وإلى شيوع الاتجاهات البورجوازية التى خففت من حدة التوترات بين أنصار القديم وأنصار الحديث، وحدت من أعمال الشغب الطلابية، وبالنظر كذلك إلى ذلك

التنظيم الجديد الذى وفر حرية الحركة والتنقل بين الجامعات، وإلى ما نجم عن ذلك من تغير فى الروابط والاتحادات الطلابية، وإلى غير ذلك من العوامل المشابهة[٣]. وفى جميع هذه الحالات لم تقف حداثة التقاليد المبتدعة حائلاً يمنع هذه التقاليد من القدرة على الظهور كما كانت التقاليد القديمة تبدو قبل ذلك.

والأمر الأكثر إثارة للاهتمام، من وجهة نظرنا، هو ذلك الاستعمال للأدوات القديمة فى صياغة وبناء تقاليد مستحدثة ذات نمط جديد، ومن أجل أهداف جديدة تماماً. ومما يساعد على هذه العملية وجود مخزون كبير من أمثال أدوات هذا الماضى الذى يعيش عليه أى مجتمع، وتلك اللغة الفضفاضة التى تستخدم فى التعبيرات والممارسات ذات الطابع الرمزى وفى التواصل بين الناس، وهى مصادر متاحة للمجتمع دائماً. ويمكن للمجتمع أحياناً أن يقوم بسهولة بتحميل التقاليد المستحدثة على أصول قائمة من التقاليد القديمة وغرسها فيها لتستمد منها أسباب النمو والبقاء، كما يمكنه أحياناً أخرى أن يركب ويستنبط التقاليد المستحدثة باستعارة جزئياتها من تلك المستودعات العامرة بالطقوس والشعائر الرسمية، ومجموعات الرموز، والمواعظ والنصائح الأخلاقية - وأعنى بتلك المستودعات: الدين، والاحتفالات والمواكب الملكية، والفولكلور، وحركة البنائين الأحرار (وهى نفسها شكل مبكر من أشكال التقاليد المستحدثة ذات القوة والتأثير الرمزى الكبير).

ولهذا استطاع رودلف براون[٤] أن يقدم دراسة رائعة لتطور القومية السويسرية، والتى واكبتها عملية تشكيل وصياغة الدولة الفيدرالية الحديثة فى القرن التاسع عشر، وبذلك حظى براون بالأسبقية فى ارتياد وتعليم علم جديد هو علم الفولكلور (فولكسكونده) Volkskunde وهو العلم الذى يساعد على إنجاز تلك الدراسات. ومن الملاحظ أن براون أنجز دراسته فى بلد لم تتعرض حركة التحديث فيه للنكسة التى ارتبطت بالحركة النازية ومفاسدها. ومع هذا ففى سويسرا موضع دراسته حدث تحوير للممارسات التقليدية المعتادة قبل نشأة الدولة الفيدرالية، فى الأغانى الشعبية والمباريات الرياضية ومسابقات الرماية، وأضفيت عليها الصفة الطقسية، وتم إدماجها فى النظام الاجتماعى العام من أجل خدمة الأهداف القومية الجديدة. وهكذا ألحقت بالأغانى الشعبية القديمة أغان جديدة بنفس الاصطلاحات والتعبيرات، قام بصياغتها فى أغلب الأحوال

المعلمون، وتم تحويلها إلى أعمال كورالية يشترك فى أدائها مجموعة من المغنيين والراقصين ذات مضمون تقدمي وطنى (Nation, Nation, Wie Voll Klugt der Ton) بالرغم من أنها جسدت أيضا عناصر قوية ذات طابع شعائرى مستقاة من تراتيل الكنائس (ويستحق ظهور مثل هذه الأعمال الغنائية الجديدة وصياغتها، وخصوصاً من أجل أن ينشدها الطلبة فى مدارسهم، دراسة جادة). كما تكشف النصب التذكارية والتماثيل التى أقيمت بمناسبة اعتماد عيد الأغنية الفيدرالية -والتى تذكرنا بالاستيدفودات (Eisteddfod) فى ويلز كما سوف نرى عن هدف هذا العيد الذى يتمثل فى تطوير وتحسين الأغنية الشعبية وإيقاظ وترقية المشاعر تجاه الله، والحرية والوطن، والوحدة والتآخى بين أنصار الفن وأرض الأسلاف. (وكلمة التحسين تقدم لنا السمة المميزة للتقدم فى القرن التاسع عشر).

وحول هذه المناسبات ظهرت وتشكلت منظومة هائلة "من الأنشطة والمنشآت": كالسرداقات التى تقام فيها العروض احتفالاً بالأعياد، والصروح التى تقام لترفع عليها الأعلام، والهياكل الكنسية التى تنصب لتقديم القرابين، والمواكب والمسيرات، ودق الأجراس، والتابلوهات المسرحية، ومراسم التحية العسكرية عند إطلاق المدافع، والوفود الحكومية التى تحضر على شرف هذه الأعياد والمهرجانات، والولائم، والأنخاب، والخطب التى تلقى فى هذه المناسبات. وقد أعيد تكييف الأدوات القديمة وتعديلها مرة ثانية لهذا الغرض، وفى هذا يقول براون: كانت أصداء وتجليات زخارف عصر الباروك الظاهرة فى الاحتفالات والعروض والمواكب، من الأمور التى لا تخطئها العين فى هذا الأسلوب الجديد للاحتفال. وكما أن الدولة والكنيسة تتوحدان وتندمجان معاً على مستوى عال فى احتفالات ذلك العصر تنبثق وتتشكل من هذه الأشكال الجديدة للأعمال الكورالية وألعاب الرماية والأنشطة الرياضية، سبيكة متجانسة من العناصر الدينية والعناصر الوطنية[٥].

وأما قضية: إلى أى مدى يمكن للتقاليد المستحدثة أن تستخدم الأدوات القديمة، وكيف يمكن تسخير التقاليد الجديدة فى اختراع لغات جديدة وأدوات جديدة، أو فى مد المفردات الرمزية إلى ما وراء معانيها التى صيغت من أجل الدلالة عليها، فإنها قضية لا يمكننا مناقشتها هنا. وغنى عن البيان أن كثيراً من

التنظيمات والمؤسسات السياسية، والحركات والجماعات الأيديولوجية - بما فيها القومية- والتى تبدو موغلة فى القدم كانت وقت ظهورها جديدة ومستحدثة حتى لقد احتاج دعاتها أن يختلقوا لها استمرارية تاريخية، باختلاق ماضى قديم يرجع إلى ما قبل الأحداث التاريخية الفعلية للحركة، وذلك بصياغة بعض الروايات شبه الخيالية (كالروايات الملفقة عن الشخصيات التاريخية المعروفة مثل بوديسيا Boadicea، وفيرسينجيتوركس Vercingetorix، وأرمينيوس الشيروسكانى Arminius The Cheruscan) أو بتزوير التراث المكتوب (كما حدث للمخطوطات التشيكية التى تعود للقرون الوسطى والمسماة بمخطوطات أوسيان Ossian). ومن الواضح كذلك أن الرموز والأدوات الجديدة تماماً تظهر للوجود كجزء من أجزاء تاريخ الحركات القومية وإنشاء الدول القومية، ومن ذلك ظهور النشيد الوطنى فى الدول القومية (ولعل أول شكل من أشكال النشيد الوطنى هو النشيد الوطنى البريطانى منذ سنة ١٧٤٠)، وكذلك ظهور الأعلام الوطنية (ولا تزال الأعلام الوطنية للدول تشكل تنويعات على علم الثورة الفرنسية ذى الألوان الثلاثة، والذى تم ابتكاره وتطويره من سنة ١٧٩٠ إلى سنة ١٧٩٤)، وكذلك الأمر بالنسبة لتجسيد الأمة فى رمز أو صورة، سواء تم هذا التشخيص بصفة رسمية معتمدة من الدولة، كما هو الحال فى الشخصية الرمزية ماريان Marianne، وجرمانيا Germania، أو شاع بصفة غير رسمية، كما هو الحال فى الشخصية الرمزية الكاريكاتورية جون بول John Bull التى تمثل الشعب الإنجليزى والشخصية الرمزية الأمريكية: العم سام Uncle Sam ذى القوام النحيف، والشخصية الرمزية المسماة جرمان ميشيل German Michel.

ولا ينبغى لنا كذلك أن نغض الطرف عن وجود بعض مظاهر انقطاع التواصل التاريخى الذى يبدو واضحاً أحياناً حتى فى الموضوعات التراثية الخالصة والقديمة العهد. فإذا أخذنا برأى لويد(٦) LLoyd فى هذه النقطة وجدنا أن الترانيم الشعبية الإنجليزية التى كان العامة ينشدونها فى أعياد الميلاد من قديم الزمان قد توقفوا عن إنشادها فى القرن السابع عشر، واستبدلوها بترانيم ألفها بعض رجال الدين ودونوها فى كتب، مثل كتاب الترانيم الذى اشترك فى تأليفه كل من القس واتس Watts والقس ويسلى Wesley، وذلك بالرغم من إمكانية العثور على تحويرات شعبية لهذه الترانيم قام بها أتباع المذاهب الدينية

التى سادت المناطق الريفية مثل الميثودية البدائية Primitive Methodism. ومع ذلك كانت الأغانى والترانيم الدينية أول نوع من أنواع الأغنية الشعبية التى قام بإحيائها جامعو التراث من أبناء الطبقة الوسطى قاصدين بذلك أن تشغل هذه الأغانى مكانها اللائق فى البيئة الجديدة للكنيسة، وفى طوائف الحرف، وفى الجمعيات النسائية، ومن ثم يمكن أن تنتشر فى موقع شعبى حضرى جديد حيث يؤديها منشدون واقفون على نواصى الشوارع، أو فتيان ذوو صوت أجش يرفعون عقيرتهم بالغناء على عتبات البيوت آملين من سكانها أن يجودوا عليهم بعطاء لقاء عملهم هذا. وبهذا المعنى لا تعد الترنيمة الشعبية التى يدعو فيها منشدها للسامعين بقوله: "أحياكم الله أيها السادة فى بهجة وسرور" ترنيمة قديمة بل هى بالأحرى جديدة. كما يمكن ملاحظة مثل هذا الانقطاع فى تواصل التقاليد حتى فى الحركات التى تتعمد وصف نفسها بأنها تراثية، والتى أجمع الناس كالفلاحين مثلاً على اعتبارها المنابع التى يستمد منها التراث والتواصل التاريخى[٧]. وفى الحقيقة، فإن مجرد ظهور الحركات الاجتماعية التى تدعو إلى الدفاع عن التقاليد أو تسعى إلى إحيائها يدل على حدوث انقطاع فى التواصل التاريخى للتقاليد. وإن أمثال هذه الحركات، والتى كانت شائعة فى أوساط المثقفين منذ ظهور الأفكار الرومانتيكية فى القرن الثامن عشر لا يمكنها أبداً أن تطور ماضياً حياً أو حتى تحافظ عليه (اللهم إلا إذا اقتنعنا بقدرتها على تلك المهمة، وذلك عن طريق إقامة محميات طبيعية بشرية للحفاظ فيها على الجوانب المهجورة من الحياة الاجتماعية البائدة التى بطل استعمالها) ولكن يتعين عليها بدلاً من ذلك أن تتحول إلى تقليد أو تراث مستحدث. ومن الناحية الأخرى ينبغى علينا إلا نخلط بين قوة التقاليد الراسخة وقدرتها على التكيف مع التغيرات الاجتماعية وبين مفهوم ابتداع التقاليد. فحيثما تكون الطرق القديمة للسلوك الاجتماعى ناشطة فعالة، فإن التقاليد لا تكون بحاجة إلى إحياء ولا إلى ابتداع.

ومع هذا فقد يذهب البعض إلى أنه حيثما تظهر التقاليد المستحدثة، فإن هذا لا يرجع غالباً إلى أن طرائق العيش القديمة لم تعد نافعة محببة أو أنها فقدت القدرة على الحياة والاستمرار، ولكن لأن الناس يتعمدون هجرها ويكفون عن ممارستها. وعلى ذلك، فإن الأيديولوجيا الليبرالية التى سادت فى القرن التاسع عشر والتى كانت الطابع الغالب على التغيرات الاجتماعية فيه، فى سعيها

المقصود لمواجهة التراث القديم وفى دعوتها للتجديد الجذرى الحاد، أخفقت إخفاقاً ذريعاً فى النهوض بالأعباء اللازمة للحفاظ على الروابط الاجتماعية وروابط السلطة التى كان الناس فى المجتمعات السابقة على هذا العهد يأخذونها مأخذ التسليم، كما خلقت فراغات قد يتعين ملؤها بممارسات جديدة مبتدعة. ويبين لنا نجاح المشرفين على المصنع الذى أنشأه حزب المحافظين فى لانكشاير فى القرن التاسع عشر فى استغلال مزايا الروابط القديمة أنها كانت لا تزال موجودة وأنه يمكن الإفادة منها- حتى فى هذه البيئة الجديدة التى لم يكن للناس عهد بها فى هذه المدينة الصناعية(٨). ولا يمكننا أن ننكر أن طرائق العيش التى كانت سائدة فى المجتمعات قبل الصناعية قد عجزت باستمرار عن التكيف مع مجتمع ما بعد الثورة الصناعية، بيد أنه لا يصح أن نخلط بين أمر هذا العجز وبين المشكلات الناجمة عن رفض البعض لهذه الطرائق القديمة فى أول الأمر، لأنهم كانوا يعتبرونها عقبات تحول دون تحقيق التقدم، بل كانوا يصمونها بما هو أسوأ من ذلك، حيث كانوا يعتبرونها بمثابة خصوم وأعداء وفى حالة اشتباك وقتال مع أسباب التقدم.

على أن هذه الحقائق لم تمنع المجددين من توليد واستنباط عدد من التقاليد المبتدعة التى تخصهم دون غيرهم - من ذلك مثلا تلك الممارسات التى استحدثتها حركة البنائين الأحرار فى العصور الوسطى. ومع ذلك، فإن أنصار التنوير من الليبراليين، والاشتراكيين، والشيوعيين، كانوا يعادون النزعات اللاعقلية، والخرافة والممارسات العتيقة التى تذكرهم بالماضى المظلم للقرون الوسطى، مما جعلهم غير متقبلين لسائر أشكال التقاليد سواء أكانت قديمة أم جديدة. فالاشتراكيون أنفسهم، كما سنرى فيما بعد، يضيفون إلى مواقفهم تقليداً جديداً هو الاحتفال بعيد العمال فى أول مايو من كل عام بدون أن يعلموا تماماً كيف تم هذا الأمر من جانبهم. وعرف الاشتراكيون الوطنيون (النازية) كيف يستغلون أمثال هذه المناسبات من واقع خبرتهم بتأثير الطقوس الدينية الجماعية كقداس الكنائس والقدرة على التلاعب بالرموز عن وعى وبصيرة(٩). وفى الحقبة التى سادت فيها الأفكار الليبرالية فى بريطانيا شهدت هذه الممارسات التقليدية شيئاً من التساهل وغض النظر عنها فى أحسن الأحوال، طالما أنها لم تمس أمراً يتعلق بالتكنولوجيا أو الكفاءة الاقتصادية، على أن هذا التساهل مع

هذه التقاليد كان يعد قبولاً على مضض للنزعة اللاعقلية للطبقات الاجتماعية الدنيا.

كما كان الموقف فى بريطانيا من الأنشطة الطقسية والاجتماعية لجمعيات الخدمة الاجتماعية (بسبب النفقات غير الضرورية على الأعياد السنوية، والمواكب، وفرق الموسيقى، والشعارات والملابس الخاصة التى كانت محظورة قانوناً) مزيجاً من العداء والتسامح مع الأحداث الكبيرة مثل الأعياد الدينية، وذلك على أساس أن أهمية هذه الاحتفالات التى تستهوى الجماهير، خاصة سكان الريف، أمر لا يمكن إنكاره[١٠]. غير أنه سادت فى الفترة نفسها نزعة عقلانية فردية صارمة، ولم يكن انتشارها بسبب اهتمامها بالحساب الدقيق للمسائل الاقتصادية فحسب، بل بسبب نظر الناس إليها كنموذج اجتماعى يحتذى به. وسوف يبحث الفصل السابع من هذا الكتاب بحثاً دقيقاً عن الأمور التى حدثت فى هذه الفترة عندما أصبحت مواطن الضعف والقصور فيها معروفة للناس.

ومن الممكن أن تختتم هذه الملاحظات التمهيدية ببعض الملاحظات العامة عن التقاليد المبتدعة التى ظهرت منذ الثورة الصناعية وحتى الآن، والتى يبدو أنها تنتمى إلى ثلاثة أنماط متداخلة متراكبة:

(أ) التقاليد التى تعمل على تثبيت التماسك الاجتماعى أو العضوية فى الجماعات، أو تعمل على التعبير عن هذه الأمور بأسلوب رمزى، سواء أكانت هذه الجماعات فى صورة مجتمعات حقيقية أو اصطناعية.

(ب) التقاليد التى تعمل على تثبيت النظم الاجتماعية وأوضاع السلطة الحاكمة أو العلاقات بين جزئياتها، أو تعمل على إضفاء الشرعية عليها.

(جـ) التقاليد التى تهدف أساساً إلى التنشئة الاجتماعية للأفراد وإلى غرس العقائد ومنظومات القيم والأعراف فى سلوكهم.

وبينما نرى أن تقاليد النمط (ب) والنمط (جـ) مبتكرة تتوارثها الأجيال (وذلك كما هو الحال فى تلك التقاليد التى ترمز للخضوع للسلطة الحاكمة فى الهند أثناء الاستعمار البريطانى لها)، يمكننا أن نذهب بصفة مبدئية إلى أن النمط (أ) من التقاليد كان هو النمط السائد، وذلك فى حالة ما إذا نظرنا إلى الوظائف

الأخرى للتقاليد باعتبارها كامنة فى أو نابعة من معنى التوحد مع "جماعة" مــا، و/أو التوحد مع المؤسسات التى تمثل هذه الجماعة، أو تعبر عنها أو ترمز إليها كما هو الحال فى التوحد مع الأمة. وقد أدت ظاهرة الحراك الاجتمــاعى، مــع الحقائق الحاكمة للصراع بين الطبقات، مع الأيديولوجيا السائدة، إلى الحــد مــن الانتشار الواسع للتقاليد التى تهتم بربط أفراد الجماعة مع بعضهم، وإلى الحد من ظاهرة انعدام المساواة فى الكيانات الهرمية الرسمية (كما فى الجيوش). وهــذه الحقيقة لا تؤثر على تقاليد النمط (جـ) لأن عملية التنشئة الاجتماعيــة العامــة التى يقوم بها المجتمع ككل غرست نفس القيم فى كل مواطن، وفى كل عضــو من أعضاء الأمة، وفى كل فرد من رعايا الملك.

أما عمليات التنشئة الاجتماعية التى تقوم بها الجماعــات المختلفــة داخــل المجتمع (مثل طلبة المدارس الحكومية تمييزا لهم عن غيرهم) والتــى تقتصــر على مهام وظائف معينة، فلم تكن تتعارض مع بعضها البعض عادة. وفى مقابل ذلك، وبقدر ما يتاح للتقاليد المبتدعة من فرص لإعادة تقديمها للمجتمع مرة بعــد أخرى، إن جاز هذا التعبير، فإن وضع الفرد فى عــالم قــائم علــى العلاقــات التعاقدية، وهو وضع قد يكون رفيعاً أو متدنياً فى مجتمع ملتزم بمبدأ المســاواة القانونية بين الأفراد، نقول: فى هذه الظروف لا تستطيع التقاليــد المبتدعــة أن تقوم بعملها فى غرس مفاهيمها وممارساتها فى النفوس. ولكن يمكــن تهريبهــا عبر شكل من أشكال الموافقة الرمزية الرسمية إلى إحدى المنظمات الاجتماعيــة التى لا يتمتع فيها الأفراد بالمساواة فعلاً، وذلك كمــا حــدث فــى التعــديلات التى أدخلت علــى مراســم احتفــالات التتــويج فــى بريطانيــا[١١]. (انظــر صفحتى ٣٨٨-٣٨٩ من هذا الكتاب). والوضع الأكثر شيوعاً بالنســبة للتقاليــد المبتدعة في هذا الخصوص هو أنها تتبنى وتشجع المعنى المشترك لتفوق النخبة - خصوصاً إذا اضطر أفراد هذه الطبقة العالية إلى طلب الــدعم والتأييــد مــن هؤلاء الذين لا ينتمون من قبل إلى طبقتهم سواء بمقتضى المــيلاد أو بمقتضــى انتقالهم إليها من الطبقات الأدنى.

وتلجأ التقاليد المبتدعة إلى هذا الأسلوب مفضلة إياه على أســلوب غــرس معنى الخضوع والطاعة فى نفوس أبناء الطبقات الدنيا تجاه النخبة. وقد عــزز هذا الأسلوب من شعور البعض من أبناء الشعب بأنهم يتمتعون بالمســاواة مــع النخبة أكثر من غيرهم. ولعل هذا الأسلوب قد تم عن طريق اســتيعاب النخبــة

داخل الجماعات المؤثرة أو الحاكمة التى كانت موجودة قبل ظهور الطبقة البورجوازية، سواء أظهرت هذه الجماعات فى شكل جماعات عسكرية - بيروقراطية، وهو الشكل الذى ساد فى ألمانيا (والمثال عليها رابطة طلاب الجامعات الألمانية لهواة المبارزة بالسيوف)، أم فى شكل الجماعات غير العسكرية، وهو النموذج الذى شاع بين طلبة المدارس الحكومية البريطانية. وفى مقابل ذلك، ربما كان من الممكن تطوير مفاهيم "روح الجماعة"، والاعتداد بالنفس، وقيادة النخبة للمجتمع، بواسطة تقاليد مقصورة على جماعات أضيق نطاقاً من الجماعات المذكورة هنا، وهى التقاليد التى ظهرت بوضوح فى ذلك التماسك الاجتماعى بين كبار المسئولين الحكوميين (كما حدث فى فرنسا وفيما بين البيض المقيمين فى المستعمرات) بصفتهم طبقة مهيمنة على سكان هذه البلاد.

وإذا سلمنا بأن التقاليد المبتدعة التى ظهرت لكفالة التنظيم الاجتماعى داخل الجماعات الخاصة ذات المصالح المشتركة، كانت هى النمط الأساسى لكافة التقاليد المبتدعة فيما بعد، فإن طبيعتها تبقى مجالاً جديراً بالبحث. وقد تساعد الأنثروبولوجيا فى توضيح الفروق بين الممارسات التقليدية القديمة والمبتدعة، هذا إن وجدت. وهنا قد نلاحظ مجرد ملاحظة أنه بينما تكون الطقوس والشعائر الخاصة بانتقال المرء من مرحلة إلى أخرى من العمر، أو من حالة إلى أخرى، واضحة بصورة طبيعية فى التقاليد التى تمارسها الجماعات الخاصة (كالطقوس والشعائر التى تمارس عند إلحاق شخص فى عضوية جمعية ما، أو التى تمارس عند ترقيته، أو عند اعتزاله العمل، أو عند وفاته)، فإنها لا تكون بنفس هذا الوضوح عند أشباه المجتمعات الشاملة (كالأمم، والشعوب). وربما يرجع ذلك إلى أن هذه الكيانات الاجتماعية الكبيرة تحرص على تأكيد ما تتميز به من صفات الدوام والثبات - على الأقل - منذ نشأتها. وأياً كان الأمر، فإن كلا من أنظمة الحكم والحركات التجديدية قد تسعى لاكتشاف تقاليد وتكون بدائل خاصة بها تغنيها عن الطقوس والشعائر القديمة المعبرة عن انتقال المرء من مرحلة إلى أخرى، والمرتبطة بالدين (كالزواج المدنى، والجنائز).

ولعلنا نلاحظ فارقاً واضحاً بين التقاليد القديمة والمبتدعة. فالتقاليد القديمة ذات طبيعة نوعية وليست عامة، وتربط بين الممارسات الاجتماعية برباط

وثيق. أما التقاليد المبتدعة فإنها تميل إلى أن تكون ذات طبيعة عامة تماماً، وموقفها مبهم وغامض فيما يخص القيم، والحقوق والمسئوليات التى تغرسها فى أعضاء الجماعة: "كالوطنية"، "والولاء"، و"الواجب"، "وأداء الدور"، "وروح التلمذة" وما شابه ذلك. ولكن إذا كان مضمون الولاء الوطنى لبريطانيا أو الولاء لكل ما هو أمريكى لم يتم تحديد دلالته كما ينبغى، رغم أنه من المعتاد أن نجد اهتماماً خاصاً بهذا المضمون فى تعليقات الباحثين وشروحهم المتصلة بمجال الاحتفالات ذات الطابع الشعائرى، فإن الممارسات التى تجسد هذا المضمون وترمز إليه كانت بالفعل ملزمة لمن يطبقونها - كما هى الحال فى وجوب القيام احتراماً للنشيد الوطنى، وفى مراسم تحية العلم عند رفعه فى المدارس الأمريكية. ويبدو أن العنصر الحاسم فى هذه الممارسات هو أنها تخلق فى نفوس الآخذين بها سمات مشحونة عاطفياً ورمزياً بروح الانتماء إلى جماعة معينة أكثر من عنايتها بالنظام الأساسى لهذه الجماعة أو أهدافها وغاياتها. ويكمن معنى هذه الممارسات على وجه الدقة فى عموميتها التى يتعذر تحديدها أو حصر معناها.

فالعلم الوطنى، والنشيد الوطنى، والشعار الوطنى، هى الرموز التى من خلالها يعلن شعب مستقل عن شخصيته وسيادته، وهى بهذه الصفة تفرض على أبناء هذا الشعب احترامها والولاء لها فوراً. وتعكس هذه الأمور فى حد ذاتها الصورة الصادقة لأمة فى مجمل تاريخها، وفكرها، وثقافتها[١٢].

وبهذا المعنى، كما علق أحد الباحثين الذين رصدوا هذه الأمور سنة ١٨٨٠، "فإن الجنود فى الجيش ورجال الشرطة يضعون شاراتهم المميزة لهم من أجل التعبير عنا كأمة أكثر من تعبيرهم عن أنفسهم"، رغم أنه أخفق فى التنبؤ بما ستقوم به هذه الشارات فى المستقبل من دور فى عملية الإحياء لماضى الأمة، باعتبار أنها ستكون عوامل مساعدة على تعزيز الشخصية الفردية المستقلة لكل واحد من المواطنين فى حقبة حافلة بالحركات الجماهيرية التى كانت على وشك أن تبدأ[١٣].

والملاحظة الثانية هى أنه من الواضح أن التقاليد الجديدة، بالرغم من كثرة عمليات الابتداع، فإنها لم تملأ بعد أكثر من جزء صغير من الفراغ الذى نشأ

بسبب الإنهيار المتواصل للتقاليد والعادات الاجتماعية القديمة. وهذا أمر متوقع حقاً فى مجتمعات لا يمثل فيها الماضى قبولاً لدى الناس كنموذج يحتذى به أو سابقة تتبع فى أغلب أشكال السلوك البشرى. ففى الحياة الخاصة لأغلب الناس، وفى الحياة المستقلة التى تعيشها الجماعات الصغيرة ذات الثقافات الفرعية الخاصة، نجد أنه حتى التقاليد المبتدعة التى ظهرت فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين لم تشغل إلا حيزاً أقل كثيراً مما تشغله التقاليد القديمة فى المجتمعات الريفية[١٤]. فالمتفق مع العرف السائد هو الأمر الذى يشكل لرجال ونساء القرن العشرين فى الغرب أيامهم ولياليهم ومراحل حياتهم بدرجة أقل كثيراً جداً مما شكل حياة أسلافهم، وأقل كثيراً جداً من القوى الضاغطة للاقتصاد، والتكنولوجيا، والتنظيم البيروقراطى للدولة، والقرار السياسى وغيرها من القوى التى لا تعتمد على التقليد كما هو فى مفهومنا، ولا تقوم بتطويره.

وأيا كان الأمر، فإن هذا الحكم العام لا ينطبق على ذلك المجال الذى يمكن أن يسمى الحياة العامة للمواطن (والذى يشمل إلى حد ما الأشكال العامة للتنشئة الاجتماعية كالمدارس، تمييزاً لها عن الأشكال الخاصة مثل وسائل الإعلام). ولا توجد علامة حقيقية من علامات الضعف فى تلك الممارسات المبنية على التقاليد الجديدة المتصلة بجماعات العاملين فى مجال الخدمة العامة (كالقوات المسلحة ورجال القانون، بل وربما الموظفين الحكوميين)، أو تلك المتعلقة بالممارسات ذات الصلة بعضوية المواطنين فى الدول التى يعيشون فيها. وفى الحقيقة فإن أغلب المناسبات التى يصبح فيها الناس واعين بمواطنتهم فى حقيقتها، تبقى مرتبطة بالرموز والممارسات شبه الشعائرية (كالانتخابات مثلاً) وأغلبها حديثة العهد تاريخيا ومبتدعة إلى حد كبير، كالأعلام، والصور، والاحتفالات والموسيقى. وطالما أن هذه التقاليد المبتدعة منذ الثورة الصناعية والثورة الفرنسية، تملأ فجوة زمنية طويلة - مهما يكن من أمرها حتى عصرنا الحاضر - فإنها تبدو باقية مستمرة فى هذا المجال.

وفى النهاية قد يسأل سائل: لماذا ينبغى أن يوجه المؤرخون مزيداً من الاهتمام لدراسة مثل هذه الظواهر؟ وهذا السؤال فى أحد معانيه لا داعى له، لأن عدداً متزايداً من المؤرخين يقوم بهذه المهمة بشكل واضح، كما يتضح من محتويات هذا الكتاب والمراجع المذكورة فيه. ولذلك ينبغى إعادة صياغة السؤال

بشكل آخر. فنقول: ما هى المنفعة التى تعود علـى المـؤرخين مـن دراسـة موضوع ابتداع التقاليد؟.

أولاً وقبل كل شيء، يمكننا الذهاب إلى أن هذه التقاليد المبتدعة تعـد أعراضاً ومن ثم مؤشرات على المشاكل التى ربما لم يكن من الممكن التعـرف عليها لولا ظهور هذه التقاليد، كما تعد مؤشرات على التطـورات التـى يتعـذر تعيينها وتحديد تاريخها لولا معرفتنا بتاريخ ظهور هذه التقاليد، فهى بمثابة دليـل وبرهان على وجود هذه المشاكل وهذه التطـورات. فتحـول النزعـة القوميـة الألمانية من النمط الليبرالي القديم إلى النمط التوسعى الإمبريالى الجديـد يمكـن استجلاؤه بوضوح تام مما قامت به الحركة الرياضية فى ألمانيـا مـن إحـلال سريع للألوان الثلاثية القديمة: الأسود - الأحمر - الذهبى إلى الألوان الثلاثيـة الجديدة: الأسود - الأبيض - الأحمر، خاصة فى تسعينيات القرن التاسع عشـر. ويمكن استجلاء هذا التحول فى النزعة القومية الألمانية من ملاحظة التحول فى هذه التقاليد المبتدعة أكثر من استجلائه والاسـتدلال عليـه مـن التصـريحات الرسمية التى كان يلقيها رجال الدولة أو المتحدثون الرسميون بلسـان الهيئـات الحكومية. ولهذا السبب نفسه نقول إن دراسة المؤرخين للتقاليد المبتدعة لا يمكن فصلها عن الدراسة الأوسع لتاريخ المجتمع، كما لا يمكـن أن نتوقـع لدراسـة التقاليد المبتدعة أن تتقدم كثيراً وراء الاكتشاف المحض لهذه الممارسات، ما لـم يتم عرض هذه الدراسة فى صورة متكاملة داخل دراسة أكثر شمولاً واتساعاً.

ثانياً، تلقى هذه الدراسة ضوءاً قوياً على مسألة صـلة النـاس بالماضـى، ومـن ثم فإنها تلقى نفس الضوء على مجال البحث الخاص بالمؤرخ وحده على مهمته التى لا يقوم بها غيره. وذلك لأن جميع التقاليد المبتدعـة تقـوم، بقـدر الإمكان، باستعمال التاريخ والاستفادة منه كمصدر يضفى الشرعية على السلوك، وكرابطة معنوية تكفل التماسك بين أفراد الجماعة. وكثيراً ما يصبح التاريخ هو الرمز الفعلى للصراع، وذلك كما حدث فى المعارك التى دارت فى سنة ١٨٨٩، ١٨٩٦ حول قضية إقامة النصب التذكارية فى جنوب التيرول لكل من "الشـاعر والموسـيقار الألمـانى" والتـر فـون درفوجلوايـد(*) و"الشـاعر الإيطـالى" دانتى"(**)(١٥). بل إن الحركات الثورية تعزز مظاهر ثوريتها ونزعتها التجديدية

(*) عاش من ١١٧٠-١٢٣٠ (المترجم).
(**) عاش من ١٢٦٥-١٣٢١ (المترجم).

بالرجوع إلى شكل من أشكال ماضى الشعب (الساكسون ضد النورمان، وأسلافنا الغال ضد الفرانكيين والاسبارتاكوس)(*). كما كانت هذه الحركات الثورية تعزز نزعتها للتجديد بالرجوع إلى تقاليد الثورة (...... وذلك كما صرح إنجلز Engels فى السطور الأولى لكتابه: حرب الفلاحين فى ألمانيا) (١٦)، وبالرجوع إلى تاريخ أبطالها وشهدائها.

ويقدم جيمس كونوللى في كتابه "العمال فى تاريخ أيرلندا" أمثلة ممتازة عن تلك الوحدة فى الأفكار حيث يتضح عنصر الابتداع والاختراع بصفة خاصة، وذلك لأن التاريخ الذى أصبح جزءاً من المخزون المعرفى والأيديولوجى للأمة أو الدولة أو الحركة الثورية ليس هو التاريخ الذى حفظته الذاكرة الشعبية فعلاً، بل هو ما تم انتقاؤه، وكتابته، وتصويره، والترويج له ونشره وإضفاء صفة النظام الاجتماعى عليه من قبل هؤلاء الذين أخذوا على عاتقهم مهمة أن يفعلوا ذلك. وقد سجل المؤرخون المعنيون بالتراث الشفاهى غير المكتوب للشعوب فى أوروبا أنهم كثيراً ما لاحظوا كيف أن حركة الإضراب العام الشامل التي حدثت سنة ١٩٢٦، لم تلعب فى ذاكرة المسنين الذين عاصروها إلا دوراً متواضعاً إلى حد كبير، كما أنها بدت فى تقديرهم أقل أهمية وتأثيراً مما كان يتوقعه الباحثون لديهم(١٧). كما قام الباحثون بتحليل ما كان فى أذهان الفرنسيين من أبناء الجمهورية الثالثة(**) من انطباعات تمثل تصورهم للثورة الفرنسية (١٧٨٩) ونظرتهم لها(١٨). ومع ذلك فإن جميع المؤرخين، أيا كانت أغراضهم الأخرى، مشتركون فى هذه العملية بقدر اشتراكهم، عن وعى أو عن غير وعى، وإسهامهم فى خلق، وتفكيك وإعادة صياغة صورة الماضى الذى لا ينتمى فحسب إلى ذلك المجال الواسع المعروف للدراسة والبحث المتخصص، ولكن ينتمى كذلك إلى المجال الكبير للإنسان بصفته كائناً سياسياً. ولهذا ينبغى على المؤرخين أن يكونوا على وعى بهذا البعد فى أعمالهم.

وفى هذا الصدد، ثمة نقطة خاصة فى موضوع التقاليد المبتدعة ينبغى على

(*) والفرانكيون قبائل جرمانية احتلت فرنسا فى القرن السادس الميلادى، وعصبة الاسبارتاكوس عصبة ألمانية اشتراكية مسماة بالاسم المستعار للرائد الاجتماعى الاشتراكى الألمانى كارل ليبكنكت Karl Liebknect عاش من ١٨٧١-١٩١٩. (المترجم)

(**) من ١٨٧٠-١٩٤٠ (المترجم).

المؤرخين المحدثين والمعاصرين أن يولوها عناية خاصة فى سائر الأحوال. فهم على صلة وثيقة جداً بتلك البدعة التاريخية الحديثة نسبياً، ألا وهى فكرة "الأمة" مصحوبة بالظواهر المرتبطة بها: وهى ظاهرة الأمة - الدولة، وظاهرة الرموز القومية، وظاهرة السجلات التاريخية للأحداث المؤثرة فى حياة كل أمة، وسائر الظواهر المرتبطة بالأمة ككيان اجتماعى وسياسى حديث النشأة نسبياً. وترتكز جميع هذه الظواهر على عدد من الممارسات فى مجال الهندسة الاجتماعية، وهى ممارسات تكون غالباً من النوع العمدى المقصود، وتكون دائماً مبتكرة وغير مسبوقة، ولو لم يكن ذلك إلا بسبب أن الحداثة التاريخية تعنى ضمناً الابتكار والتجديد. لذلك يتعين اعتبار كل من القومية الإسرائيلية والقومية الفلسطينية أو الأمة الإسرائيلية والأمة الفلسطينية بدعة مستحدثة، أيا كان شأن الاستمرارية التاريخية لوجود اليهود أو مسلمى الشرق الأوسط على أرض فلسطين. والسبب فى اعتبار كل منهما بدعة مستحدثة يرجع إلى أن مجرد فكرة دول قائمة على أرض خاصة بها فى هذه المنطقة تكون آخذه بالنمط القياسى السائد فى العالم للدولة الحديثة، مجرد هذه الفكرة لم تكن أمراً يفكر فيه أحد فى هذه المنطقة منذ قرن مضى، وأصبحت هذه الفكرة بعد معاناة ومكابدة احتمالاً محفوفاً بالمخاطر قبل انتهاء الحرب العالمية الأولى.

وكشاهد آخر على ارتباط الدول الحديثة بظهور التقاليد المبتدعة، نلاحظ أن اللغات القومية الفصحى، والتى يتقرر تعليمها فى المدارس الحكومية، ويتوجب على النخبة القليلة العدد نسبياً أن تكتب بها، ناهيك عن أن يتحدثوا بها، عبارة عن تراكيب وبنى فكرية تنتمى إلى عصر مخالف لهذا العصر، ولكنه عصر قصير الأمد غالباً. ودليل ذلك: تلك الملاحظة الصائبة تماماً والتى سجلها أحد المؤرخين الفرنسيين الذين يدرسون تاريخ الفلمنكية وهى لغة جرمانية منسوبة إلى شعب الفلاندرز بشمال بلجيكا وفرنسا. حيث وجد أن ما يتعلمه الطلاب اليوم فى بلجيكا من اللغة الفلمنكية ليس هو نفس اللغة التى كانت تتحدث بها الأمهات والجدات مع أطفالهن، فهى باختصار مجرد "لغة أم " بصورة مجازية وليست حقيقية. وهنا ينبغى ألا يفوتنا الإدراك الصائب لمفارقة غريبة يمكن فهمها، تتمثل فى أن الأمم المعاصرة والحديثة الظهور وما يتعلق بها من ظواهر، تزعم أنها ذات جذور ضاربة فى أعماق أقدم العصور، وأنها ليست بنى تم إنشاؤها

وتركيبها من عناصر مختلفة ، أى تزعم أنها مجتمعات بشرية، ومن ثم طبيعية، وهى تقصد من ذلك ألا تنحصر داخل تعريف محدد سوى أنها كيان من حقه تأكيد ذاته. وأيا ما كانت مظاهر الاستمرارية التاريخية أو غيرها من المظاهر المتمثلة فى الفكرة المعاصرة لفرنسا واللغة الفرنسية - والتى لا يسعى أحد إلى إنكارها - فإن هذه الأفكار فى حد ذاتها من المحتم أن تتضمن عنصراً تم تركيبه فيها، أى عنصراً مبتدعاً. وبسبب أن الكثير جداً مما يشكل فى ذاته بنيان الأمة الحديثة يتألف من مثل تلك البنى، ويرتبط بصفة عامة برموز حديثة المنشأ تماماً ملائمة لدورها فى بناء الأمة، أو يرتبط بخطاب تمت صياغته وفق غاية مستهدفة (كما هو الحال مع الخطاب الخاص بالتاريخ القومى لأمة نقول: لما كان هذا شأن الأمة الحديثة، فإن الظاهرة القومية لا يمكن تقصى حقيقتها تماماً بدون أن نولى قضية ابتداع التقاليد عناية بالغة.

وفى النهاية نقول: إن دراسة قضية ابتداع التقاليد عمل يشترك فيه الكثير من المعارف والعلوم. وهو مجال يجمع جهود المؤرخين، وعلماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وكثيرين غيرهم من المشتغلين بالعلوم الإنسانية. كما أنه لا يمكن متابعة البحث فيه على وجه يفى بالمراد بدون هذه المشاركة والتعاون. ويجمع هذا الكتاب، بصفة عامة، عدداً من المساهمات التى قدمها المؤرخون فى هذا الموضوع، والأمل معقود على أن يجد فيه الآخرون عملاً مجدياً ونافعاً.



الهوامش

(١) انظر على سبيل المثال مقالة

G. Tihon, Les religieuses en Belgique du XVIIIe au XXe Siecle: Approche Statitique.

مجلة:

Belgisch Tijdschrift V. Nieuwste Geschiedenie Revue Belge d' Histoire Contomporaine, Vii (1976), PP. 1-54.

(2) Karsten Bahnson, Akademische` Auszuge aus Deutschen Universitate und Hoch – Schulorten (Saarbrucken, 1973)

(٣) تم تسجيل عدد من حركات الخروج الجماعى المفاجئ من الجامعات الألمانية فى القرن الثامن عشر بلغت سبعين مرة، منها خمسون وقعت بين سنتى ١٨٠٠-١٨٤٨، ولكن لم تسجل سوى ست حالات فى الفترة الواقعة بين سنة ١٨٤٨ وحتى سنة ١٩٧٣.

(4) Rudolf Braun, Sozialer and Kultureller Wandel in Einem Landlichen Industriegebiet in 19. und 20. Jahrhundert, Ch. 6 (Erlenbach – Zurich, 1965)

(5) Rudolf Braun, Op. Cit., PP. 336-7.

(6) A.L. Lloyd, Folk Song in England (London, 1969 ed.), pp. 134-8.

(٧) وهذه النزعة "نحو إحياء بعض مفردات التراث" ينبغى علينا أن نميز بينها وبين إحياء التراث بهدف خدمة أغراض تكشف فى الحقيقة عن ذبوله وضموره. "مثال ذلك" ما قام به الفلاحون (حوالى عام ١٩٠٠) من إعادة إحياء تقاليدهم المتمثلة فى ملابسهم الإقليمية القديمة، ورقصاتهم الشعبية وما أشبه ذلك من طقوس وشعائر خاصة بالأعياد والمهرجانات، فهذه الحركة لم تكن نزعة بورجوازية كما لم تشكل ملمحاً يدل على أنهم تراثيون محافظون. وفى ظاهر الأمر يمكن النظر إلى ذلك باعتباره حنيناً مرضياً لثقافة الزمن الماضى الجميل التى انقضت سريعاً، ولكن فى الواقع كانت هذه الحركة تعبيراً عن الهوية الطبقية عند الفلاحين، والتى بمقتضاها كان الفلاحون الميسورون يمكنهم أن يتحركوا أفقياً فى اتجاه الاقتراب من أبناء المدينة، وأن يتحركوا رأسياً مبتعدين عن "الفقراء من" سكان الأكواخ والحرفيين والعمال الكادحين. انظر:

Palle Ove Christiansen, "Peasant Adaptation To Bourgeois? Class Formation and Cultural Redefinition in the Danish Countryside'. Ethnologia Scandinavica (1978), p. 128. See also G. Lewis, 'The Peasantry, Rural Change and Conservative Agrarianism: Lower Austria at the Turn of the Century' Past & Present, no. 81 (1978), pp. 119-43.

(8) Patrick Joyce, 'the Factory Politics Of Lancashire in the Later Nineteenth Century', Historical Journal, xviii (1965), pp. 525-53.

(9) Helmut Hartwig, Plaketten zum 1. Mai 1934-39, Aesthetik und Kommunikation, Vii, no. 26 (1976), PP. 56-9.

(10) P.H. J.H. Gosden, The Friendly Societies in England, 1815-1875 (Manchester, 1961), pp. 123, 119.

(11) J.E.C. Bodley, The Coronation of Edward the VIIth: A Chapter of European and Imperial History (London, 1993), pp. 201-204.

(١٢) تعليق رسمى لحكومة الهند أورده:

R. Firth, Symbols, Public and Private (London, 1973), p. 341.

(13) Fredrick Marshal, Curiosities of Cermonials, Titles, Decorations and Forms of International Vanities (London, 1880), p. 20.

(١٤) هذا فضلاً عن ذلك التحول الذى اعترى الشعائر والرموز القديمة المعبرة عـــن تماثـــل الأفراد وتماسكهم، فجعلها تظهر فى أنماط وطرز سريعة التغير - فى الأزيـــاء، واللغـــة، والممارسة الاجتماعية. وإلى آخره، وهى الأنماط والطرز التى شاعت فى ثقافات الشـــباب فى البلاد الصناعية.

(15) John W. Cole and Eric Wolf, The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley (N.Y. and London, 1974), p. 55.

(١٦) فيما يخص شيوع وانتشار الكتب التى تتناول هذا الموضوع وغيره من الموضـــوعات التاريخية العسكرية فى المكتبات العمالية بألمانيا، انظر :

H.J. Steinberg, Sozialismus und deutsche Sozial- demokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem ersten Weltkrieg.(Hanover, 1967), pp. 131-3.

(١٧) ثمة أسباب وجيهة تماماً تفسر السبب الذى يجعل المشاركين من العامة فـــى الأحـــداث الهامة، الذين عاشوا خلالها، ينظرون إليها نظرة تخالف نظرة علية القـــوم أو المـــؤرخين. ولعل فى إمكان المرء أن يسمى هذه الظاهرة "الأعراض المرضية لفابريس" وذلـــك باســـم بطل القصة التى كتبها ستاندال بعنوان "Chartreuse de Parme

(18) E. G. Alice Gerard, La Revolution Francaise: Mythes et Interpretations, 1789-1970 (Paris, 1970).

الفصل الثانى

اختراع تقاليد سكان مرتفعات اسكتلندا(*)

هيو تريفور – روبير(**)

عندما يتجمع الاسكتلنديون للاحتفال بشخصيتهم الوطنية فإنهم يعبرون عن ذلك بوسائل لها طابع قومى متميز، إذ يرتدون التنورة الصوفية ذات النقوش المربعة الألوان ورسوم تنم عن قبيلتهم، وهو الزى المعروف باسم الترتان Tartan، وإذا انغمسوا فى الموسيقى فالآلة هى مزمار القرب. والحقيقة أن هذه الآلة التى يرجعونها إلى زمن سحيق هى فى الواقع حديثة إلى حد كبير حيث طورت فى عهد ما بعد الوحدة مع إنجلترا بزمن طويل وكانت تمثل نوعاً من التمرد على هذه الوحدة. والحقيقة أن هذه الآلة كانت موجودة بالفعل قبل الوحدة ولكن فى شكل بدائى، كانت الغالبية العظمى من الاسكتلنديين تعتبره علامة على البربرية وإشارة على قاطنى المرتفعات وصفاتهم المعروفة من الخبث والكسل والسلب والابتزاز. وقد كان هؤلاء السكان يمثلون سبباً للإزعاج أكثر منه تهديداً لاسكتلنده المتحضرة المعروفة تاريخياً. وحتى مع وجود مزمار القرب فى مناطق المرتفعات بهذا الشكل الأثرى، فإنه يعتبر آلة حديثة نسبياً ولم يكن يمثل علامة أصلية أو مميزة لمجتمع المرتفعات.

وفى الواقع فإن تصور وجود ثقافة وتقاليد مميزة للمرتفعات عن غيرها من مناطق الجزر البريطانية هو ابتداع قديم، فلم يكن سكان المرتفعات الاسكتلنديون يشكلون شعباً مميزاً قبل السنوات الأخيرة من القرن السابع عشر، إذ كانوا ببساطة يمثلون الزائد من التدفق السكانى الوافد من إيرلندا. وعلى هذا الشاطئ المحطم الموحش فى مجموعة الجزر الكبيرة والصغيرة يصبح البحر أداة للتوحيد وليس للتفريق. ومنذ أواخر القرن الخامس عشر عندما وصل الاسكتلنديون من آلستر إلى أرجيل وحتى منتصف القرن الثامن عشر عندما فتحت بعد ثورة اليعاقبه فإن غرب اسكتلندا الذى تفصله عن الشرق سلسلة الجبال أصبح مرتبطاً

(*)ترجمة د. منى زكرى، كلية الآداب، جامعة حلوان

(**)الكاتب Hugh Trevor-Roper رئيس كلية بيتر هاوس Peterhouse ، جامعة كمبريدج ١٩٨٠-١٩٨٧ وكان أستاذ التاريخ بجامعة أكسفورد من ١٩٥٧ وهو لورد داكر أوف جلانتون dacre of Glanton.

دائماً بأيرلندا أكثر منه بمنخفضات الساكسون حيث إنه (حضارياً وعرقياً) كان مستعمرة لأيرلندة.

والحاصل أن المجتمعين الأيرلندى وغرب المرتفعات الاسكتلندية اندمجا فى مجتمع كلتى واحد. وبينما احتفظ اسكتلندى داليريدا لمدة قرن بمكانتهم فى آلستر حكم الدنماركيون بالتساوى فى غرب الجزر وشواطئ أيرلندة وجزيرة مان. وقد كان نبلاء عائلة ماكدونلد الذين حكموا الجزر فى أواخر القرون الوسطى أقرب وأكثر كفاءة فى حكم غرب اسكتلنده وشمال أيرلندة من ملوك اسكتلنده وإنجلترا الذين حكموا تلك المناطق بشكل حيوى، ذلك أنه تحت حكم هؤلاء الأشراف كانت الحضارة الهبريديه Hebridean حضارة أيرلندية خالصة، جاءت موروثاتهم من شعراء الموال والأطباء وعازفى الهارب من أيرلندة[1] (التى كانت أداتهم الموسيقية وليس مزمار القرب). وحتى بعد القضاء على الإمارة استمر الماكدونلديون قوة فى كلتا الدولتين حتّى منتصف القرن السابع عشر حينما ضُمت مزرعة آلستر للسيادة الإنجليزية، وهيمنت عائلة كامبل على المرتفعات الغربية مما أدى إلى تحطيم الوحدة السياسية المتوقعة. وفى القرن الثامن عشر استمرت الجزر الغربية تستقبل الفائض من الهجرة الأيرلندية وكانت اللغة الجايلية Gaelic (الاسكتلنديه القديمة) تستخدم بانتظام حتى لقد وصفت حينذاك بالأيرلندية.

ونتيجة لاعتماد التاج الاسكتلندى على الثقافة الأيرلندية تحت الحكم الأجنبى غير الناجح إلى حد ما، فإن ثقافة المرتفعات وجزر اسكتلندة أصبحت متخلفة فكان أدبهم عبارة عن صدى بدائى للأدب الأيرلندى وكان شعراء الموال الموظفين لدى القادة الاسكتلنديين يأتون من أيرلندة أو يسافرون إليها لتعلم فن الموال. وقد وصف كاتب أيرلندى فى أوائل القرن الثامن عشر شعراء الموال الاسكتلنديين بأنهم الحثالة التى كانت أيرلندة تتخلص منها كل حين وتودعها هذه المزبلة الملائمة والمقصود بها اسكتلندة[2]. وحتى تحت الحكم القاهر الإنجليزى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر استمرت ايرلندة الكلتية من الناحية الحضارية دولة تاريخية على حين كانت شقيقتها اسكتلندة الكلتية أيضاً –فى أحسن الأحوال– مجرد شقيقتها الفقيرة التى لم يكن لها تقاليد خاصة بها.

أما اختلاق تقاليد خاصة بمرتفعات اسكتلندة وفرضها بمدلولاتها الخارجية

على الأمة الاسكتلندية بأسرها فقد تم في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات التاسع عشر وعلى ثلاث مراحل: أولاً هناك الثورة الثقافية ضد أيرلندة عن طريق اغتصاب الثقافة الأيرلندية وإعادة كتابة التاريخ القديم لاسكتلندة منتهياً إلى الإدعاء الوقح بأن اسكتلندة الكلتية هى "الدولة الأم" وأن أيرلندة هى التابعة حضارياً؛ وثانياً اصطناع تقاليد جديدة للمرتفعات قدمت على أنها عتيقة، وأصلية ومميزة؛ وثالثاً هناك إجراءات لتقديم هذه التقاليد الجديدة تبنتها مناطق السهول الاسكتلندية وهى: شرق اسكتلندة التى يقطنها البكت والساكسون والنورمانديين.

وقد تحققت المرحلة الأولى فى القرن الثامن عشر حين تم التأكيد على أن سكان المرتفعات الاسكتلندية الكلتيين المتحدثين بالأيرلندية لم يكونوا مجرد غزاة أتوا من أيرلندة فى القرن الخامس الميلادى، وإنما كان لهم تاريخ قديم فى اسكتلندة وأولئك هم الكلدانيون الذين قاوموا الجيوش الرومانية. وكان هذا الادعاء مجرد أسطورة قديمة أدت دورها فى الماضى واستطاع الأثرى الاسكتلندى الأول والأعظم القس اليعقوبى المهاجر توماس إينيس أن يكذب هذا الادعاء بنجاح فى عام ١٧٢٩م. ولكن فى عام ١٧٣٨ أعاد نشرها ديفيد مالكوم[٣]. وفى ستينيات القرن الثامن عشر أعاد كاتبان آخران إثبات الادعاء بشكل أكثر فاعلية، وهما يحملان نفس الاسم العائلى أولهما جيمس ماكفورسن مترجم ملحمة أوسيان، والثانى القس جون ماكفورسن راعى إبراشية سليت فى جزيرة سكاى. وبالرغم من أنهما ليسا أقارب، لكنهما كانا معروفين لبعضهما، فجيمس ماكفورسن كان قد أقام لدى القس عندما زار الجزيرة أثناء بحثه عن أوسيان فى ١٧٦٠، وابن القس -وهو فيما بعد السير جون ماكفورسن الحاكم العام للهند- كان صديقه المقرب وشريكه فى الجريمة وكانا يعملان بالتناسق فيما بينهما فاستطاعا عن طريق عمليتين منفصلين من التزوير السافر أن يخلقا أدبا محليا لاسكتلنده الكلتيه، وبالتالى خلقوا تاريخا جديدا، مع أن المظهر الوحيد الواقعى لهذا الأدب وذلك التاريخ الاسكتلندى الذى اصطنعاه هو أنهما سرقاه من أيرلندة.

على أن البجاحة المطلقة التى اتسم بها هذا الرجلان ذوى الاسم الواحد (ماكفورسن) تثير الإعجاب حقا، فقد قام أحدهما وهو جيمس ماكفورسن بالأخذ عن شعراء الموال من إسكتلندا، وقام بكتابة ملحمة نقل فيها الأحداث كلها من

أيرلندة إلى اسكتلندا، ثم ادعى بأن المواويل الأصلية التى أساء استخدامها هى شكل حديث للعمل الأصلى ولكنه ردئ، وحكم أيضاً على الأدب الأصلى الذى تعكسه هذه المواويل بأنه مجرد انعكاس لها. أما الثانى وهو القس جون راعى إبراشية سليت فقد قام بكتابة "رسالة نقدية" قدم فيها السياق الضرورى لهوميروس الكلتى الذى اكتشفه الشاعر المسمى باسمه، أى أنه أرجع وضع الكلتيين المتحدثين بالأيرلندية فى اسكتلندة إلى أربعة قرون قبل وصولهم تاريخياً، وقال إن الأدب الأيرلندى الوطنى الحقيقى سرقه الأيرلنديون خربى الذمة من الإسكتلنديين البسطاء خلال العصور الوسطى. وحتى تكتمل الصورة كتب جيمس ماكفورسن "مقدمة لتاريخ بريطانيا العظمى وأيرلندة (١٧٧١)" استخدم فيها البحث الذى كتبه راعى ابراشية سليت الذى سبق ذكره مكررا تأكيداته. وإثباتاً لنجاح الرجلين ماكفورسن، يكفى أن نقول إنهما غررا حتى بالمؤرخ المرموق إدوارد جيبون الناقد الحريص إذ اعترف بفضلهما عليه فى كتابة التاريخ القديم لاسكتلندة، وأشار لهما بأنهما "مثقفا المرتفعات" أى جيمس ماكفورسن والقس جون ماكفورسن، وبذلك ساعد على استمرار ما أصبح يعرف بسلسلة الأخطاء فى التاريخ الاسكتلندى[٤].

ولقد استغرق تطهير التاريخ الاسكتلندى من التلفيق المشوه والخلط الذى ابتدعه هذان الرجلان (ماكفورسن) قرناً كاملاً، هذا إذا كان قد تم تصحيحه فعلاً[٥]. وفى تلك الأثناء حقق هذان المدعيان الوقحان انتصاراً دائماً إذ أنهما وضعا مرتفعات اسكتلندا على الخريطة وقبل ذلك كان سكان سهول اسكتلندا ينظرون إلى أهالى المرتفعات بازدراء على أنهم برابرة غير منظمين، وكان الأيرلنديون ينظرون إليهم على أنهم أقرباؤهم الفقراء غير المتعلمين. ولكن بفضل مكفورسن قامت أوروبا بالاحتفاء بسكان المرتفعات على أنهم أهل حضارة، فى وقت كانت فيه إنجلترا وأيرلندا غارقتان فى البربرية والبدائية، فقد قدموا شاعراً لملحمة تتميز بثقافة رائعة وأحاسيس مرهفة وكما وصفتها مدام دى ستايل بأنها تتساوى مع عمل هوميروس أو كما وصفها ف.أ. ولف أنها أعظم من عمل هوميروس. ولم يكن ما كتبه الأخوان ماكفورسن فى الأدب هو فقط المجال الوحيد الذى جذب انتباه أوروبا لتلك المنطقة. فقد تم لأول مرة قطع الروابط بين المرتفعات الاسكتلندية وأيرلندا، ثم اكتسبت المرتفعات -بالتزوير-

حضارة قديمة مستقلة وفتح هذا الطريق لوجود علامات متميزة ممثلة فى تقاليد خاصة كانت الملابس المميزة هى أرسخها.

فى عام ١٨٠٥ قام السير والتر سكوت بكتابة مقال للنشر فى مجلة أدنبره Edinburgh Review يعلق فيها على ملحمة أوسيان Ossian التى ترجمها ماكفورسن. وفى هذه المقالة أظهر سكوت علمه السليم المعهود وتفكيره الرصين إذ رفض بحزم أن تكون الملحمة التى دافعت عنها المؤسسة الأدبية الاسكتلندية بشكل عام وسكان المرتفعات بشكل خاص أصلية حقيقية، وفى نفس المقالة علق فى جملة اعتراضية بأنه لا ينكر أن الكلدانيين القدماء فى القرن الثالث الميلادى كانوا يرتدون تنورة صوفية ذات نقوش مربعة تعرف بالترتان. على أن هذا التأكيد الواثق فى مقالة نقدية تتميز بالعقلانية أمر يثير الدهشة، فلم يحدث قط حسب معلوماتنا أنه سبق وقام أحد بتقديم مثل هذا الادعاء. وحتى ماكفورسن نفسه لم يقل مثل هذا، ذلك أن أوسيان حسب ما صوره كان يرتدى رداءً فضفاضاً وآلته لم تكن مزمار القرب وإنما الهارب، وهذا يعود إلى أن ماكفورسن كان هو نفسه من سكان المرتفعات، وكان من جيل أكبر من سكوت وهى خلفية مهمة للغاية فى هذه الحالة.

والسؤال هو متى أصبحت التنورة الصوفية بنقوشها المربعة هى الملبس الوطنى لسكان المرتفعات؟ الحق أنه لا يوجد أى شك فى الوقائع المتعلقة بهذا الأمر خاصة منذ نشر ج. تلفار دانبار عمله الممتاز[٦] الذى أشار فيه إلى أن القماش المنسوج فى أشكال هندسية من الألوان كان معروفاً فى اسكتلندا فى القرن السادس عشر حيث يبدو أنه أتى من سهل الفلاندرز ووصل إلى المرتفعات عبر المناطق السهلية. إلا أن التنورة اسماً وشكلاً لم تكن معروفة قبل القرن الثامن عشر وهى اختراع قدمه رجل إنجليزى بعد الوحدة مع إنجلترا فى ١٧٠٧ وليست على الإطلاق ملبساً تقليدياً لسكان المرتفعات. أما النقوش المميزة للقبائل فهى اختراع أتى فيما بعد ذلك فقد قام بتصميمها السير والتر سكوت كجزء من مراسم احتفالية لتكريم أحد ملوك هانوفر. أما الشكل النهائى للتنورة الحديث فهو يرجع إلى رجلين إنجليزيين آخرين كما سوف نرى.

وبما أن سكان المرتفعات الاسكتلندية هم أصلاً مجرد أيرلنديين عبروا من جزيرة إلى أخرى فمن الطبيعى أن نفترض أن ملبسهم الأصلى هو نفسه ملبس

الأيرلنديين، وهذا هو فعلاً ما وجدناه. فلم يسجل أى كاتب حتى القرن السادس عشر أنه يوجد زى مميز لسكان المرتفعات وإنما كل ما تواتر عن هذه الحقبة متفقاً فى المضمون. ويتضح من هذه الروايات أن الملبس العادى لسكان المرتفعات كان عبارة عن قميص أيرلندى طويل يسمى بالجايلية (الاسكتلندية القديمة) "لين" Leine، وكانت الطبقات الراقية تقوم مثلما يحدث فى أيرلندة بصباغته باللون الأصفر ويعرف باسم لين – كروش Leine-Croch، كما كانت ترتدى أيضاً جلباباً قصيراً يسمى فايلوين Failun وعباءة، كانت عند الطبقة الراقية منسوجة بخيوط متعددة الألوان بنية اللون غالبا للاحتماء بها وسط الأشجار وأعشاب الغابات، فضلاً عن ارتداء أحذية ذات نعل واحد وطاقية ناعمة منبسطة زرقاء فى معظم الأحوال. وأما أحذية الطبقة الراقية فقد تكون ذات رقبة عالية.

أما فى المعركة فقد كان القادة يلبسون دروعاً على حين يرتدى العامة قميصاً من الكتان مشحماً ومغطى بجلد الغزال. ويزيد على هذا أن القادة والرجال العظماء المتصلين بسكان المناطق السهلية من الطبقات العليا كانوا بجانب الملابس العادية يرتدون ملبساً يجمع بين السروال والجوارب الطويلة، ولم يكن الرجال خارج المنزل فى المرتفعات يلبسونها سوى فى حالة وجود خدم عبيد لحمايتهم أو حملهم، وبناء عليه فإنها كانت علامة على التميز الطبقى. وغالباً كانت العباءة والسروال من قماش الصوف المنسوج على شكل مربعات أى الترتان [٧].

وعندما انفصمت الرابطة بين المرتفعات وأيرلندا فى القرن السابع عشر بدأت ملابس سكان المرتفعات تتغير تدريجيا وعلى مراحل. ففى مطلع القرن بطل استخدام القميص الطويل واستبدل فى الجزر بالمعطف والصدرية والسروال الذى كان يرتديه سكان السهول[٨]. وبعد هذا بوقت طويل ذكر قس اسكتلندى أنه عندما مر الجيش اليعقوبى على أبراشيته فى ١٧١٥ (أى مطلع القرن الثامن عشر) فإنه لاحظ أن الأفراد المنحدرين من سكان المرتفعات وهم همجيون كانوا لا يرتدون العباءة أو التنورة وإنما فقط يرتدون ملابس ضيقة وذات لون واحد وتمتد إلى تحت منتصف الساق ولها حزام تم تفصيلها فى المنزل[٩]. وعلى حد معرفتى فإن هذا آخر دليل على وجود القميص فى اسكتلندة.

وحين كانت جيوش المرتفعات تشترك فى الحروب الأهلية البريطانية طوال القرن السابع عشر لاحظنا أن الضباط يرتدون السروال، أما الجنود فكانت سيقانهم وفخاذهم عارية. وكانت العباءة ملبسا خارجيا للضابط وغطاء كاملا لجسد الجنود عليها حزام عند الوسط، حتى إن الجزء الأسفل كان يشكل نوعا من التنورة. وكان هذا الشكل معروفا بالعباءة ذات الحزام breacan . وفى هذا الشأن يجب أن نلحظ حقيقة جوهرية، وهى أنه لا توجد إشارة للتنورة كما نعرفها، وكل ما هنالك هو السروال للسادة، والعباءة ذات الحزام للعبيد العامة (١٠).

على أن اسم التنورة ظهر لأول مرة بعد عشرين عاماً من الوحدة بين اسكتلنده وإنجلترا كما أظهرت رسائل إدوارد برت، وهو ضابط إنجليزى عين فى اسكتلندا ملاحظ أول تحت قيادة الجنرال ويد wade كتبها من منطقة إنفرنس Inverness يصف فيها شخصية وعادات البلاد، فأعطى وصفاً دقيقاً للتنورة quelt فقال: إنها ليست رداء وإنما ببساطة هى طريقة لارتداء العباءة، فهى منسقة فى شكل ثنيات ولها طوق حول الوسط لتتحول إلى تنورة (جونلة تحتية) قصيرة تصل إلى منتصف الساق. أما البقية فتوضع على الكتف ثم تثبت حتى لقد يبدو المظهر مثل النساء الفقيرات فى لندن عندما يضعن لباسهن فوق رؤوسهن للاحتماء من المطر. ويضيف إدوارد قائلاً: إن التنورة التى يرتدونها عادة كانت قصيرة للغاية، حتى أنهم عندما يصعدون التل فى يوم عاصف أو ينحنون تتكشف عوراتهم بوضوح مما يجعل هذا الملبس فاحشا أو غير محتشم. وهذا الوصف خاص بالعباءة ذات الحزام وليس التنورة الحديثة.

وكان برت واضحا فى إشارته للملابس التى يرتديها سكان المرتفعات لأن الموضوع آنذاك كان مصدر اختلاف سياسى فقد بحث البرلمان البريطانى بعد تمرد اليعقوبيين فى ١٧١٥ فكرة حظر هذا الملبس بالقانون، مثلما تم حظر الملابس الأيرلندية فى عهد هنرى الثامن من قبل. وكان الاعتقاد بأن هذا الحظر سوف يساعد على إلغاء مظاهر الحياة المميزة لسكان المرتفعات ومن ثم يتم إدماجهم فى المجتمع الحديث. ولكن فى النهاية لم يتم إصدار القانون المزمع. واتفق الجميع على أن ملابس سكان المرتفعات مناسبة وضرورية فى بلد يضطر فيها المسافر إلى أن يقفز فوق الصخور ويرقد طوال الليل فى التلال،

فضلا عن ضرورته للفقير لرخص ثمنه، إذ يستطيع أى فرد من عامة سكان المرتفعات أن يشتريه ببضع شلنات، بينما لا يملك المقدرة على شراء حتى أردأ البدل التى يرتديها سكان السهول.

ومن السخرية بمكان القول أنه لو كان قد تم حظر رداء المرتفعات هذا بعد عام ١٧١٥ بدلا من عام ١٧٤٥ فمن المحتمل أن التنورة التى ينظر إليها على أنها أحد التقاليد العتيقة فى اسكتلندا كانت لن تظهر أبداً. والحاصل أنها ظهرت بعد بضعة أعوام من رسائل برت وفى منطقة قريبة من التى كتب منها، بالرغم من أنها لم تكن معروفة فى ١٧٢٦. وبحلول عام ١٧٤٦ كانت معروفة بشكل يكفى لذكرها بالاسم فى قانون برلمانى صدر خصيصاً لمنعها. والحق أن الذى ابتدعها هو رجل إنجليزى من طائفة الكويكر البروتستانتية من مقاطعة لانكشاير يدعى توماس رولينسون.

وكانت عائلة رولينسون من العائلات القديمة من طائفة الكويكر والتى امتهنت الحدادة فى فورنيس Furness، وفى بدايات القرن الثامن عشر سيطرت مع عائلات أخرى بارزة فى الطائفة ومنها عائلات فورد، وكروسفيلد، وبلاكهاوس على منطقة واسعة من الأفران والمسابك فى مقاطعة لانكشير. ولما انخفضت كمية الفحم التى يحصلون عليها احتاجوا إلى الخشب كوقود بديل، ولحسن الحظ أنه بعد قمع تمرد اليعقوبيين أصبح الطريق إلى المرتفعات مفتوحا وأصبح من الممكن أن تقوم الصناعات فى الجنوب باستغلال غابات الشمال. وعلى هذا قام توماس رولينسون فى عام ١٧٢٧ بالاتفاق مع إيان مكدونل وهو زعيم عائلة مكدونل، بالقرب من جلنجارى فى انفرنيس على استئجار غابات انفرجارى لمدة ٣١ عاماً. وهناك قام ببناء فرن لصهر الحديد الخام الذى قام بنقله مخصوصاً من لانكشير. ولم يكن هذا مشروعاً اقتصادياً ناجحاً ولهذا توقف بعد سبع سنوات استطاع رولينسون خلالها أن يتعرف جيداً على المنطقة وأن يقيم علاقات منتظمة مع عائلة مكدونل فى جلينجارى ومن الطبيعى أنه وظف لديه عدداً كبيراً من سكان المرتفعات لقطع الأشجار والعمل فى الأفران(١١).

وفى أثناء إقامة رولينسون فى جلينجارى اهتم بملابس سكان المرتفعات وأدرك أنها غير ملائمة. فالعباءة ذات الحزام قد تكون مناسبة لحياة الكسل التى

يحياها أهل المرتفعات والنوم في التلال أو الاستلقاء وسط الزراعـات، وكـان سعرها الرخيص أيضاً مناسباً. واتفق الجميع على حقيقة أن أفراد الطبقات الدنيا لا يستطيعون شراء السروال. ولكن العباءة كانت تمثل إعاقة لحركـة الرجـال الذين يقومون بقطع الأشجار أو العمل فى الأفران. وبمـا أن رولينسـون كـان عبقرياً وسريع البديهة فقد قام باستحضار ترزى الجيش الموجود فـى انفـرنيس وعملا معا لاختصار الملبس وجعله سهلا ومناسبا لعماله. وكانت النتيجـة هـى التنورة المعروفة باسم فيليبى بج felie-beg – أى التنورة الصغيرة– التى توصلا إليها بفصل التنورة عن القميص وتحويلها إلى ملبس منفصل له ثنيات مثبتة فيه. وقد ارتدى رولينسون هذا الملبس الجديد، وقام بتقليده شـريكه إيـان مكـدونل الجلينجارى. وكالمعتاد قام أفراد القبيلة باتباع القائد. وكان هذا الاختراع -كمـا يقال- سهلاً ومناسباً حتى أنه فى خلال وقت قصير أصبح يستخدم بكثـرة فـى جميع مدن المرتفعات وكذلك فى كثير من مدن السهول الشمالية.

وهذه القصة عن أصل التنورة سردت لأول مرة فى ١٧٦٨ بمعرفـة أحـد نبلاء المرتفعات الذى كان يعرف رولينسون شخصياً ونشرها عام ١٧٨٥ ولـم يعترض عليها أحد حينذاك[١٢]؛ بل على العكس أكدها اثنان من أعظم المصـادر عن الملابس الاسكتلندية اللذين عاصرا تلك الفترة[١٣]. وكـذلك أكـدتها شـهادة عائلة جلينجارى[١٤]، ولم يعارضها أحد على مدى الأربعين سنة التاليـة، ولـم يرفضها أحد أبداً كما أن جميع الأدلة المتراكمة منذ ذلك الحـين تتسـق معهـا، فضلا عن وجود بعض الصور التى تؤكد سلامة القصة حيث إن أول شخص تم رسم صورة له (بورتريه) يلبس تنورة واضحة وليسـت عبـاءة بحـزام كـان ألكسندر ماكدونل ابن كبير العائلة الذى كان صديق رولينسون. ومـن الطريـف معرفته أنه فى هذا البورتريه كان الشخص الذى يرتدى التنورة هو الخادم وليس الزعيم، وهذا يؤكد مرة أخرى أن التنورة تعكس حالة العبودية[١٥]. وهكذا وبناء على كل هذه الأدلة فإن جميع المصادر الحديثة قبلت هذه القصـة علـى أنهـا حقيقية[١٦]. ونستطيع أن نخلص إلى أن التنورة هى لباس حديث تمامـاً صـممه وارتداه لأول مرة رجل صناعة إنجليزى من طائفة الكويكر، وأنه أعطاها لسكان المرتفعات من أجل تسهيل تحول حياتهم من العمل فى الزراعة إلى العمل فـى المصنع، وليس بهدف حفظ طريقة حياتهم التقليدية.

ولكن إذا كان هذا هو أصل التنورة فإن هناك سؤال يفرض نفسه مباشرة: أى شكل كان يلبسه هذا الفرد من طائفة الكويكر؟ وهل كان هناك نمطاً للألوان تم اختراعه لرولينسون الآتى من مقاطعة لانكشير أم أنه أصبح عضواً شرفياً لقبيلة/ عائلة ماكدونل ؟ هل كانت هناك أنماطاً من هذا القبيل فى القرن الثامن عشر؟ ومتى بدأت الألوان تستخدم لتمييز العائلات أو القبائل؟

من الواضح أن كتاب القرن السادس عشر الذين كانوا أول من لاحظ شكل ملابس أهل المرتفعات لم يعرفوا أية علامات فارقة للتمييز بين شكل وآخر، فنراهم يصفون قمصان كبار العائلات بأنها ملونة وأن ملابس أتباعهم بنية اللون، فإذا كان هناك أى تميز فى الألوان فى ذلك الوقت فإنه كان يعبر عن تميز اجتماعى وليس عائلياً. وأول دليل يساند التميز العائلى عبارة قالها مارتن مارتن الذى زار الجزر الغربية فى نهاية القرن السابع عشر، وإن أرجع الأشكال المختلفة إلى مناطق مختلفة ولم يميزها عائلياً ذلك أن أدلة عدم التميز العائلى كانت بدورها الأقوى. وهكذا فإن مجموعة من البورتريهات لأفراد مختلفين من عائلة جرانت كان قد رسمها ريتشارد وايت فى القرن الثامن عشر يظهرهم جميعاً وهم يرتدون أشكالاً مختلفة. وكذا تظهر صور أفراد عائلة ماكدونلد من أرمادال ستة أشكال مختلفة من المربعات على الأقل. كما أن الدليل المعاصر لتمرد ١٧٤٥ لا يظهر أى تميز عائلى عن طريق الملابس سواء فى الصور أو فى الأعمال الأدبية أو حتى فى أسماء الخياطين. على أن الطريق الوحيد الذى كان يبين تبعية فرد المرتفعات لقبيلة أو لأخرى هو أن يضع شارة أعلى غطاء رأسه ولا تكون التبعية عن طريق الأشكال المنسوجة فى التنورة، إذ كانت هذه الأشكال مجرد مسألة ذوق خاص أو بناء على ضرورة ما[١٧]. وفى الواقع أنه عندما كان ولى العهد فى أدنبره مع جيوشه فى أكتوبر ١٧٤٥ أعلن فى جريدة الكاليدونيان ماركورى Caledonian Mercury عن وجود تشكيلة كبيرة من الأصواف المطبوعة بأحدث الأشكال. ويقر د.و. ستيوارت على مضض أن هذا الإعلان فى حد ذاته يمثل حجة ضد هؤلاء الذين يجادلون فى قدم الأشكال إذ أنه عندما تمتلئ المدينة بسكان المرتفعات من جميع الطبقات والعائلات لابد وأن تقدم لهم تشكيلة كبيرة من الأنماط الحديثة وليس الأشكال القديمة بطبيعة الحال.

وهكذا عندما وقع التمرد العظيم فى ١٧٤٥ كانت التنورة -كما نعرفها- اختراعا إنجليزيا حديثا، ولم يعد التمييز بين القبائل قائما. ومع ذلك فقد كان التمرد علامة على التغيير فى أسلوب خياطه ملابس الرجال، وكذا فى مجمل التاريخ الاجتماعى والاقتصادى لاسكتلندا. فأخيراً قررت الحكومة البريطانية بعد سحق التمرد أن تنفذ ما كانت تبحثه فى ١٧١٥ -بل وقبل ذلك- ألا وهو أن تحطم نهائياً طريقة الحياة المميزة التى يتبعها سكان المرتفعات. وعلى هذا أصدر البرلمان عدة قوانين فى أعقاب النصر فى كولودن نجحت فى نزع أسلحة سكان المرتفعات وحرمان زعمائهم من سلطاتهم الموروثة ومنع السكان من ارتداء زيهم المميز من القميص والتنورة والسروال وحزام الكتف، وكذا العباءة ذات الأشكال والألوان، وتقرر سجن المخالف بدون كفالة لمدة ستة أشهر، ونفيه إذا تكررت المخالفة خارج البلاد لمدة سبع سنوات[١٨].

واستمر العمل بهذا القانون البربرى draconian لمدة ٣٥ عاماً تهالكت بسرعة خلالها كل طريقة حياة سكان المرتفعات. ففى عام ١٧٧٣ عندما قام كلٍ من جونسون وبوزوال برحلتهما الشهيرة هناك اكتشفا أنهما جاءا متأخرين كثيراً فلم يريا ما كان يتوقعاه "من أناس لهم مظهر غريب ونظام حياة عتيق". ولقد سجل جونسون طوال الرحلة أنه لم يرى التنورة ذات المربعات، وكذا مزمار القرب الذى بدأ فى الانحسار. كما لوحظ أن القانون الذى كان هو نفسه غير موافق عليه قد فرض فى كل مكان ، وبحلول عام ١٧٨٠ بدأ اندثار الزى الخاص بأهل المرتفعات ولم يكن من الممكن لأى شخص عاقل أن يتصور أنه قد يعود مرة أخرى.

وهكذا نلاحظ أن حوادث التاريخ لا تخضع للعقل أو قد تخضع له جزئياً؛ فقد اندثر زى سكان المرتفعات فعلا بفعل القانون وبعد أجيال من ارتداء السروال، ولم يعد فلاحو المرتفعات البسطاء يرون ضرورة ارتداء العباءة ذات الحزام أو التنورة من جديد بعد أن جربوا السروال، خاصة وأن التنورة كانت دلالة على العبودية، بل لم يلتفتوا إلى التنورة الجديدة التى وصفت بأنها فى متناول الجميع ومريحة. والغريب فى كل هذا أن الأفراد من الطبقات العليا والمتوسطة -الذين كانوا من قبل يزدرون ملابس العبودية- نراهم يتحمسون للزى الذى تخلى عنه نهائياً أصحابه التقليديون[١٩]. ففى أثناء السنوات التى كان

محظوراً فيها ارتداء التنورة وجد بعض النبلاء من سكان المرتفعات لـذة فـى ارتدائها وأن ترسم لهم صورة وهم فى مأمن بمنازلهم. والحاصل أنه بعد رفـع الحظر انتشرت الموضة وسط النبلاء الاسكتلنديين المتشبهين بـالإنجليز وبـين الارستقراطية الجديدة والمحامين المتعلمين من أدنبره والتجـار مـن أبـردين. وجميعهم لم يكونوا فقراء، ولم يضطروا أبداً للقفز فوق الصـخور أو الاسـتلقاء طوال الليل فى الجبال حتى تكون التنورة زيا جوهريا فى حياتهم، وإنما آثـروا من باب التميز أن يظهروا بين الناس فى لباس خيالى مبتدع غـالى الـثمن -ألا وهو التنورة القصيرة- ولم يظهروا بالسروال التاريخى أو حتى القميص الثقيـل ذو الحزام، وهو اللباس التقليدى لهذه الطبقة.

وهناك سببان لتفسير هذا التغير الفائق، أولهما سبب عام أوروبـى الطـابع ويمكن تلخيصه بالحركة الرومانسية التى هى مذهب الإنسان البربـرى النبيـل الذى شعر بأن حضارته مهددة بالزوال. فقبل ١٧٤٥ كـان سـكان المرتفعـات مكروهين على أساس أنهم كسالى وهمجيون يعيشون على النهب. وفـى ١٧٤٥ كان الناس يخشونهم على أساس أنهم متمردون خطـرون. ولكـن بعـد ١٧٤٦ عندما تهالك مجتمعهم المميز بسهولة، أصبحوا يمثلون مزيجاً مـن رومانسـية الشعب البدائى مع سحر النوع المهدد بالاندثار، وفى هذا المناخ للـرأى العـام استمتع أوسيان بانتصاره السهل. والسبب الثانى أكثر تحديداً ويسـتحق دراسـة دقيقة، وهو تكوين الحكومة البريطانية لفرقة عسكرية من أفراد المرتفعات.

وقد بدأ تشكيل هذه الفرقة العسكرية قبل ١٧٤٥ -وأخذت اسم فرقة المراقبة السوداء Black Watch- وكانت الأولى من نوعها، ثم تلتها الفرقة ٤٣ ثـم ٤٢ التى حاربت فى فونتنوى عام ١٧٤٥ وحتى أعوام ١٧٥٧ إلى ١٧٦٠ حينما بدأ وليم بيت الأكبر Pitt يسعى لتحويل روح الحرب لدى سـكان المرتفعـات مـن مغامرة اليعقوبيين إلى حرب منظمة تحت قيادة الملك. وكما قال هو نفسه: "لقـد سعيت للحصول على مكسب حيثما وجدت لذلك سبيلا، وإننى لأفتخر بأننى كنت الوزير الأول الذى بحث عنه ووجده فى جبال الشمال، فقد ناديتها وأدخلت فـى خدمتكم فصيلة من الرجال الشجعان ذوى القدرة على الاحتمال".

وسرعان ما اشتهرت هذه الفرقة بالأمجاد فى الهند وأمريكا، وإليها يرجـع الفضل فى إنشاء تقاليد جديدة فى صناعة الأزياء حيث أنه من خلال قانون نزع

السلاح لعام ١٧٤٧ أعفى أفرادها من حظر ارتداء زى المرتفعات. وهكذا فى خلال ٣٥ عاماً من إلغاء الحظر ارتدى الفلاحون الكلتيون السروال الساكسونى، وتم تصوير هوميروس الكلتى فى جلباب الشاعر، واحتفظ أفراد الفرقة وحدهم بصناعة التنورة حية ومن ثم أعطوا استمرارية لأحدث إبتداعات الزى على الإطلاق، ألا وهى تنورة لانكشير.

وفى الأساس كانت فرقة المرتفعات ترتدى القميص ذا الحزام، وعند اختراع التنورة وانتشارها نتيجة لسهولة استخدامها سارعت بارتدائها. ويبدو أن استخدام الفرقة للتنورة كان وراء فكرة تميز العائلات من خلال الرسم عليها. وهكذا عندما تزايدت أعداد الأفراد فى الفرقة للوفاء باحتياجات الحرب كانت حلتهم المكونة من التنورة المنقوشة علامة مميزة احتفظ بها المدنيون عندما عادوا لارتدائها من جديد. وعندما شجعت الحركة الرومانسية إعادة طقوس القبيلة وجدنا أن مبادئ التميز نقلت بسهولة من الفرقة العسكرية إلى العائلة. على أن هذا الأمر لا يعنينا كثيراً فى هذا البحث، ولكننا مهتمون فقط بالتنورة التى اخترعها رجل صناعة إنجليزى منتم إلى طائفة الكويكر، وأنقذها من الاندثار رجل سياسة إمبريالى إنجليزى.

أما المرحلة التالية فكانت اختراع نوع اسكتلندى من التنورة قام به الاسكتلنديون أنفسهم. وقد بدأت هذه المرحلة بخطوة هامة فى ١٧٧٨ حين تم تأسيس جمعية لأهالى المرتفعات فى لندن وكان من مهامها الأساسية تشجيع الفضائل القديمة والحفاظ على تقاليد سكان المرتفعات، وتكونت أساساً من نبلاء وضباط من المرتفعات. أما سكرتير الجمعية الذى كان حماسه سبباً فى نجاحها وإليه تدين الجمعية بفضل وجودها فهو جون ماكنزى محامى المعبد Temple، وكان أقرب وأصدق صديق ثم شريك وراع بشكل عام للجميع، ثم فيما بعد منفذاً لأفكار جيمس ماكفورسن. وقد كان كل من جيمس وجون ماكفورسن من أوائل أعضاء الجمعية التى كان من أهدافها المعلنة الحفاظ على الأدب الاسكتلندى القديم Gaelic، وأعظم إنجازاتها فى نظر مؤرخها السير جون سينكلير هو نشر النص "الأصلى" لملحمة أوسيان فى عام ١٨٠٧. وكان ماكنزى هو الذى أتى بالنص من أوراق ماكفورسن وقام بتنقيحه وإرفاق رسالة لسنكلير نفسه تثبت أن النص حقيقى، على حين أنه فى الواقع مزور بوضوح. وفى ضوء هذه الوظيفة

المزدوجة التى قام بها ماكينزى، وانشغال الجمعية بالأدب الاسكتلندى القديم الذى أنتجه كله تقريباً أو أوحى به ماكفورسون، يمكن اعتبار هذا المشروع بأكمله إحدى عمليات "مافيا" ماكفورسون فى لندن.

وثانى أهداف الجمعية -وهو لا يقل أهمية عن الهدف الأول- هو السعى لإلغاء القانون الذى يمنع ارتداء زى المرتفعات الاسكتلندية. وفى هذا الخصوص حرص أعضاء الجمعية على ارتداء هذا الزى كلما اجتمعوا فى لندن حيث كان مسموحا قانونياً أن يفعلوا ذلك بغرض تحقيق الهدف. وكان الزى مشهوراً بأنه ملبس أجدادهم الكلتيين، وفى هذه المناسبات على الأقل كانوا يتحدثون بلغتهم ويستمعون إلى الموسيقى الممتعة ويلقون الشعر القديم ويتابعون العادات الغريبة لبلادهم، مع ملاحظة أن الزى لم يكن حتى تلك اللحظة يضم التنورة بل لقد كان -كما حددته الجمعية- عبارة عن السروال والقميص ذى الحزام، أى القميص والتنورة فى قطعة واحدة[٢٠]. وقد تحقق هذا الهدف فى عام ١٧٨٢ عندما قام الماركيز جراهام بتحريك إلغاء القانون فى مجلس العموم بناء على طلب مجلس الجمعية. ونتج عن هذا الإلغاء فرح عظيم فى اسكتلندا واحتفل شعراؤها بانتصار القميص الكلتى ذى الحزام على السروال الساكسونى، ولهذا يعد هذا التاريخ بداية انتصار الزى الذى أعيد تحديده.

ومع هذا الانتصار وجدت بعض المقاومة، فعلى الأقل رفع رجل واحد اسكتلندى صوته منذ البداية ضد سكان المرتفعات الكلتيين الذين ادعوا بأنهم وحدهم يمتلكون التاريخ والحضارة الاسكتلندية على حين أنهم حتى فترة قريبة كانوا مزدرين على أرضهم باعتبارهم همجيون ومنبوذون. ذلك الرجل هو جون بنكرتون الذى بالرغم من أطواره الغريبة ومسلكه العنيف إلا أنه لا يمكن أن ينكر عليه كونه أعظم مؤرخ لاسكتلندا منذ توماس إينيس. فقد كان بنكرتون أول باحث يؤسس ما يشبه التاريخ الحقيقى لاسكتلندا العصور الوسطى، وكان عدواً لدوداً لتزوير التاريخ والأدب الذى قام به الرجلان ماكفورسن، وكان أيضاً أول باحث يقوم بتوثيق تاريخ زى أهل المرتفعات. ولو أنه ارتكب خطأ واحداً خطيراً وهو اعتقاده أن البكتيين -وكان معجباً بهم- هم جنس مختلف عن الاسكتلنديين وأن أصولهم من القوط وليس من الكلتيين الذين كرههم. إلا أن هذا الخطأ لا يبطل ما خلص إليه من أن الاسكتلنديين الأوائل (الكلدانيون) تميزوا

بارتدائهم السروال وليس التنورة أو القميص ذا الحـــزام، وأن المنســـوجات ذات المربعات كانت قد وردت حديثا، والتنورة كانت أكثر حداثة منه.

ويبدو أن السير جون سينكلير ذاته قد أنصت لما قاله بنكرتون فنراه يكـــون فى ١٧٩٤ قوة عسكرية محلية وهى الروتساى والكيثس والفنســـيبل للمحاربـــة ضد فرنسا. وبعد بحث دقيق قرر ألا ترتدى قواته التنورة -وكان على علم تـــام بقصة رولينسون الكويكرى- وإنما ترتدى سروالا مـــن القمـــاش الصـــوفى ذا المربعات. وفى السنة التالية قرر أن يظهر فى البلاط الملكى مرتدياً سروالا من هذا القماش صممه بنفسه. ولكن قبل أن يقدم على هذا قام باستشـــارة بنكرتـــون الذى عبر عن سروره لأن السروال (البنطلون) هو زى قديم معتبر (كما كتـــب) بل إنه في الواقع حديث إلى حد كبير، ويمكن إدخال تحسينات عليه بدون مخالفة التراث لأنه أقدم بكثير من التنورة. وأضاف أنه حتى القميص والقماش المطبوع فى شكل مربعات ليسا بهذا القدر من القدم، وبهذا تخلص من ادعاءات القدم التى وصفت بها ملابس "أجدادنا الكلتيين". ثم انتقل بنكرتون إلى تعديـــد خصائصـــها الجوهرية فقال أن التنورة ليست فقط غير محتشمة بشكل قبـــيح ولكنهـــا أيضـــا قذرة، حيث يصل الغبار إلى الجلد وتمتزج به رائحة العرق. فهى غير معقولـــة ففى حين أنها تغطى الصدر مرتين من خلال صدرية وقميص، إلا أنها تعـــرى جزئيا أجزاء الجسد التى تخفيها أزياء جميع البلدان الأخرى، فضلا عـــن أنهـــا تكسب صاحبها مظهرا مخنثا وقبيحا وتعطى مظهر الشحاذين. والملاحـــظ أنـــه نظير الاحتفاظ بالموضة لا يوجد شئ يستطيع أن يوفق بين الشئ المعتاد الـــذى يفتقد للذوق مع بريق المربعات السوقى المظهر، الأمـــر الـــذى جعـــل جميـــع محاولات التوفيق قد فشلت. ولهذا قال بنكرتون أن الزى الذى صـــممه الســـير جون سينكلير قد تجنب كل هذه العيوب عن طريق استخدام لونين معتدلين جـــدا مما جعل تأثيرها العام جميلا[٢١].

على أن ما كتبه هذا المؤرخ المشهور السير بنكرتون راح هباء، لأنه فـــى ذلك الوقت كانت الفرقة العسكرية قد اتخذت التنورة ملبسا واقتنع الضباط أنفسهم بسهولة أن التنورة القصيرة كانت الزى القومى لاسكتلندا منذ الماضى الســـحيق. وأضحى صوت الباحثين واعتراضهم غير مجد فى مواجهـــة أمـــر عســـكرى صارم. وقوبل إنكار حقيقة التنورة بالندم والأسف لبعض الوقـــت. وفـــى ١٨٠٤ بحثت وزارة الحرب ربما بتأثير السير جون سينكلير إمكانية اســـتبدال التنـــورة

بالسروال واستطلعت آراء الضباط فثار حنق الكولونيل كاميرون من الفصيلة التاسعة والسبعين وتساءل: هل حقاً كانت القيادة العليا تقترح منع الدورة الحرة للهواء النقى الصحى التى تمر تحت التنورة، فهى مناسبة تماماً لسكان المرتفعات لكى يؤدو عملهم. ثم اعترض الكولونيل الشجاع قائلاً: "إننى أتمنى بإخلاص أن لا يوافق جلالة الملك على هذه الفكرة المؤلمة والمهينة بأن ينزع عنا لباسنا القومى ويحشرنا داخل سروال المهرجين هذا المنقوش بالمربعات[٢٢]. وأمام هذا الهجوم الجرئ تراجعت وزارة الحرب. وبعد النصر النهائى فى عام ١٨١٥ على نابليون بونابرت كانت فصيلة المرتفعات بتنوراتها هى التى أسرت خيال باريس وألهمت فضولها. وفى السنوات التالية أسهمت قصص ويفرلى مع فرقة المرتفعات فى نشر موضة التنورة والمنسوجات المطبوعة بالمربعات فى أوروبا بأسرها.

وفى تلك الأثناء قام رجل عسكرى آخر هو الكولونيل ديفيد ستيوارت ببحث أسطورة قدم التنورة، وكان قد انضم إلى الفرقة ٤٢ من سكان المرتفعات الأصليين حينما كان فى السادسة عشر وأمضى حياته كلها بعد ذلك فى الجيش، ومعظم الوقت كان خارج البلاد. وعندما أصبح يعمل نصف الوقت بنصف الأجر فى الجيش بعد عام ١٨١٥ كرس ذاته أولاً لدراسة فرقة المرتفعات العسكرية، ثم حياة وتقاليد سكان المرتفعات. وكان قد اكتشف كثيراً من هذه التقاليد ربما فى ميس (مسكن) الضباط وليس فى جبال ووديان اسكتلندة. وفى هذا الوقت كانت التقاليد قد اشتملت على التنورة والقماش المربعات الدال على العائلة وهما عنصران قبلهما الكولونيل بدون أى تساؤل. وبالرغم من أنه كان قد سمع بقصة الرجل الإنجليزى الذى ابتدع التنورة، لكنه رفض تصديقها للحظة واحدة. وكما قال إن إيمان الناس بأن التنورة كانت جزء من زيهم حسب أقدم التقاليد قد دحض تلك القصة، وأضاف بنفس الثقة قائلا: إن القماش قد نسج فى أنماط مختلفة حسب العائلات أو القبائل أو المقاطعات المختلفة. ولكنه لم يعط أية أدلة على هذه العبارات التى نشرها فى ١٨٢٢ فى كتاب بعنوان "اسكتشات عن الشخصية والأساليب والحالة الراهنة لسكان المرتفعات الأسكتلندية" Sketches of the Character, Manners and Present State of the Highlanders of Scotland. ويقال إن هذا الكتاب أصبح الأساس لجميع الأعمال التالية عن القبيلة.

على أن ستيوارت لم يدع إلى قضية أهل المرتفعات هذه عن طريـق الأدب فقط، ففى يناير ١٨٢٠ أسس الجمعية الكلتية لأدنبره، وهى جمعية تضم المدنيين الشباب وكان هدفهم الأول تشجيع الاستخدام العام للزى القديم لأهل المرتفعـات، ونفذ هذا عن طريق إعطائهم المثل بارتدائه بنفسه فى أدنبـره. وكـان رئـيس الجمعية هو السير والتر سكوت من سهول اسكتلنده وليس من مرتفعاتها، وكـان الأعضاء يتناولون الغذاء معاً بشكل منتظم وهم يرتدون التنورة وغطاء الـرأس حسب الموضة القديمة ويحملون السلاح فى جنباتهم. وفى إحدى هذه المناسـبات ارتدى سكوت السروال وأعلن سـروره الكبيـر فـى الوقـت نفسـه بحمـاس الاسكتلنديين القدامى الشديد عندما تحرروا من قيود السروال. وبعد إحدى تلـك المناسبات كتب يقول: إنهم قاموا بالقفز والوثب والصراخ كما لـم يحـدث مـن قبل(٢٤). ولعل هذا كان من تأثير مرور الهواء الصحى الحر تحت تنوراتهم حتى فى أدنبره التى تسود فيها آداب الذوق العام!!

وهكذا عند حلول عام ١٨٢٢ كانت المرتفعات قد بدأت فعلاً فـى اعتمـاد التنورة الجديدة زيا بفضل جهود السير والتر سكوت والكولونيل ستيوارت، ثـم بزيارة الملك جورج الرابع فى ذات العام لأدنبره. وكانت أول مرة يذهب فيهـا ملك من عائلة هانوفر التى تحكم إنجلترا إلى العاصمة الاسكتلندية حيـث تمـت الترتيبات بكل دقة للتأكد من إنجاح المناسبة. والمهم فـى هـذا هـو شخصـية المسئولين عن تلك الترتيبات، فكان السير والتـر سـكوت نفسـه هـو رئـيس التشريفات الذى قام بدوره بتعيين الكولونيل ستيوارت كمساعده أو "ملقنـه" فـى جميع مسائل التشريفة، وأنيط به عمل جميع الترتيبات العملية. ثم قـام الاثنـان باختيار حرس الشرف المنوط بحراسة الملك وضباط الدولة ونبلاء اسكتلندة من بين المتحمسين للتنورة، وارتدى أعضاء النادى الكلتى الملابس المناسبة. وكانت النتيجة مهزلة شاذة وغريبة للتاريخ الاسكتلندى والحقائق الاسكتلنديه. فبعـد أن قام أصدقاء سكوت مـن الكلتيين المتعصبين بدفعه فى هذا الطريـق، وبعـد أن ضلله خياله الكلتى الرومانسى قرر سكوت أن ينسى تماماً تاريخ اسـكتلنده بـل والسهول التى ينتمى إليهـا. فقد أعلن أن الزيارة الملكية يجب أن تكون تجمعـا للاسكتلنديين القدامى زعماء المرتفعات بالحضور ومعهم رتل من الأتباع لتقـديم الولاء لملكهم وكتب لأحد الزعماء يقول: "احضر ومعكم نصف دستة أو عشـرة

من رجال القبيلة حتى تبدون على حقيقتكم زعماء للجزيرة فأكثر شيئ سوف يرغب الملك فى رؤيته هم أهالى المرتفعات"[٢٥].

غير أن زعماء المرتفعات جاءوا وتساءلوا أى زى يرتدونه؟ ويبدو أن فكرة تمييز العائلات بأنماط مطبوعة على القماش التى أشاعها ستيوارت لاقت قبولا من الصناع المهرة الذين لم يكونوا يجدون زبائن على مدى ٣٥ عاماً سوى الفرقة العسكرية للمرتفعات. ولكن الآن – وبعد إلغاء قانون ١٧٨٢ – وجد أولئك الصناع أن هناك احتمالات لسوق أكبر من ذلك كثير. وأكبر هذه الشركات كانت ملك وليام ولسن وولده من مدينة بانوكبورن، وتعتبر سجلاتها الوفيرة مصدرا لا يقدر بثمن للمؤرخين. فأصحاب هذه الشركة اكتشفا المنفعة من وراء إعداد بيان بالأنماط التى تميز العائلات من أجل تنشيط التنافس القبلى. ولهذا الهدف أقاموا شراكة مع جمعية المرتفعات فى لندن لأنها أضفت احترام التاريخ على مشروعهم التجارى.. العباءة أم القميص؟ وعندما اقترحت الزيارة الملكية لأول مرة فى ١٨١٩ أعدت الشركة كتابا عن الأنماط الرئيسية وأرسلت عينات مختلفة منها إلى لندن حيث قامت الجمعية بمنح شهادة بأن هذا النمط أو ذاك ملك لهذه العائلة أو تلك. ولكن عندما تأكدت الزيارة كان قد مضى وقت التنسيق بين الأنماط للاختيار ولم يعد ممكنا سوى شراء كل قطعة قماش فور خروجها من النول مباشرة. وكان أول واجب للشركة تحت ظل هذه الظروف هو توفير المعروض والتأكد من أن زعماء المرتفعات يستطيعون شراء ما يحتاجونه. فمثلاً كلونى ماكفورسن وهو وريث الزعيم مكتشف أوسيان أعطى قماش كان معلقا لمجرد العرض، فأطلق على هذا النمط "ماكفورسن". واللافت للنظر أن هذا النمط كان قد بيع قبل ذلك بكميات كبيرة للسيد كيد Kidd لكساء عبيده من جزر الهند الغربية وسمى "كيد". أما قبل ذلك فكان نفس هذا النمط معروفا ببساطة برقم ١٥٥ فى مسلسل الإنتاج. وبفضل هذه الأفكار التجارية استطاع الزعماء أن يستجيبوا لنداء السير والتر واستطاع مواطنو أدنبره أن يعجبوا بالسير إيفان ماكجريجور من مقاطعة ماكجريجور وهو يرتدى زيه المطبوع بالشكل الصحيح لعائلته ومعه أتباعه وأعلامه وعازفو المزمار. وكذلك أعجبوا بالكولونيل ماكدونل الجلنجارى، وهو وريث أقدم تنوره فى اسكتلندا منذ رولنسون، وقد جاء بكامل بهائه من أجل المناسبة.

وهكذا لبست عاصمة اسكتلنده الترتان لاستقبال ملكها الـذى جـاء بـدوره مرتديا نفس الزى حيث لعب دوره فى المهرجان الكلتى. وفى ذروة الزيارة قـام بكل جدية بدعوة النبلاء الحاضرين بأن يشربوا نخب زعماء وقبائـل اسـكتلنده بدلاً من نخب الصفوة المميزة حينذاك أو التاريخية، حتى أن زوج ابنة سـكوت المخلص له وكاتب سيرته ج. لوكهارت ذهل من هذه الهلوسة الجماعيـة التـى "ساوت علامة وتاج مجد اسكتلنده بقبائل الكلت التى كانت دائماً تمثـل جزئيـة صغيرة وغير ذات أهمية من سكان اسكتلنده". وبالرغم من أن اللـورد مـاكولى وهو نفسه ينحدر من سكان المرتفعات، إلا أنه كان جريئا فى تعبيره. فقد كتـب فى ١٨٥٠ أنه لم يشك قط فى أن زى المرتفعات يرجع إلى العصـور القديمـة، ولكنه شعر بالسخط لامتداد هذه "القمصان التحتيـة النسـائية المخططـة" إلـى الأجناس المتحضرة فى اسكتلنده. وقد أسهب فى الكتابة عن أن هـذه الموضـة الحديثة اللامعقولة وصلت إلى نقطة لا يمكن أن تستمر بعدها بسهولة. ذلـك أن آخر ملك بريطانى يعقد بلاطه فى هوليرود Holyrood اعتقد أنه لا يسـتطيع أن يعطى دليلاً أقوى على احترامه للتقاليد التى كانت سائدة فى اسكتلندة قبل الوحدة إلا عن طريق تنكره فى زى كان معظم الاسكتلنديين قبل الوحـدة يعتبـره مـن الملابس التى يرتديها اللصوص[٢٦].

وتتم عبارة ماكولى "أنه لا يستطيع الاستمرار بعدها بسهولة" عن أنـه لـم يحسن تقدير قوة "الهلوسة" التى تسندها اهتمامات اقتصادية. قد يستطيع سـكوت أن يستعيد توازنه -وقد فعل ذلك بسرعة- ولكن مهزلة ١٨٢٢ أعطـت دفعـة جديدة لصناعة التارتان وأوحت بخيال جديد ليخدم هذه الصناعة. وبذلك نصـل إلى آخر مرحلة فى اختلاق أسطورة المرتفعات، ألا وهى إعادة بنـاء وامتـداد نظام القبائل الذى كان قد تحطم بعد ١٧٤٥، حيث أعيد هذا البناء فى شكل وهـم أسطورى وخياطه ملابس. أما الشخصيتان الأساسيتان فى هذه القصة فهما إثنان من أكثر الشخصيات المشهورة بالمراوغة والقدرة على الإغراء وهما الأخـوان آلن Allen.

لقد انحدر هذان الأخوان من عائلة مرتبطة بالبحرية بشكل قوى، وجـدهما جون كارتر آلن كان أدميرال لأسرة الوردة البيضاء White وخدم والدهما لفترة قصيرة فى البحرية. أما والدتهما فقد كانت إبنة قسيس فى سارى Surrey، وكان

والدهما رجلا تحيط به الظلال وحياته غامضة ويبدو أنه عاش معظم الوقت خارج إنجلترا خاصة فى إيطاليا. ولا توجد أية وثائق عن المراحل الأولى لحياة الابنين، وكل ما يمكن قوله عنهما هو أنهما كانا فنانين موهوبين فى مجالات عديدة، فكتبا الشعر الرومانسى بأسلوب سكوت وكانا مثقفان ومن الواضح أنهما علما نفسيهما، ويتقنان عدة لغات ويرسمان بمهارة ويجيدان حفر الخشب وصناعة الأثاث. وكانت لديهما وسائل الإقناع وسحر اجتماعى فائق مكنهما من التحرك بسهولة فى أفضل المجتمعات. ومهما كان نوع العمل الذى يؤدونه فإنه تم بإتقان وأسلوب جذاب. ولا نعرف المناسبة المحددة التى ظهرا فيها لأول مرة فى اسكتلنده، ولكنهما بالتأكيد كانا يعيشان مع والدهما فى أثناء الزيارة الملكية عام ١٨٢٢، وربما منذ ١٨١٩ حتى ١٨٢٢، وهى فترة الترتيبات للزيارة الملكية والفترة التى بحثت فيها شركة ويلسن وولده فى بانوكبورن خطة منظمة لتصميم زى لقبائل المرتفعات كما سبقت الإشارة. وبلا شك أن جمعية مرتفعات اسكتلندة فى لندن عندما قامت بالاتفاق مع الشركة كانت قد بحثت فكرة نشر كتاب به صور توضح زى قبائل المرتفعات[٢٧]. وهناك ما يدل على أن عائلة آلن كانت حينذاك على صلة بشركة ويلسون وولده.

وفى السنوات التالية ربما أمضى الأخوان بعض الوقت خارج البلاد، ولكنهما ظهرا فى بعض المناسبات فى منازل العائلات الاسكتلندية الكبيرة أو فى محافل الموضة. وحسب وصف أحد الكتاب الإنجليز كانا يرتديان كل ما يتحمله زى المرتفعات من المغالاة واضعين كل الأشكال والأوسمة المزيفة والحلى المعدنية[٢٨]. وقد لاحظهما أحد الأرستقراط الروس أثناء زيارته لمنزل عائلة جوردون كومنج Cuming فى ألتير Altyre، وكانا متألقان بالأوسمة ورتب الفروسية، وكانا حينذاك قد أعطيا لإسمهما صبغة اسكتلندية بأن نطقوه آلانAllan ثم تحول إلى هاى آلان Hay Allan فأصبح هاى Hay، وشجعا الاعتقاد بأنهما من نسل آخر شخص يحمل اسم هاي، ألا وهو نبيل (ايرل) مقاطعة ايرول Errol. وبما أن هذا النبيل كان أعزباً فقد نسبوا له زواجا سريا، ولم تضعف قط ادعاءاتهما أمام التأكيدات العكسية الواضحة. فالسير والتر سكوت يتذكر مثلا أنه رأى أكبرهما يرتدى شارة الكونستابل (الشرطى) العظيم لاسكتلندا وهى وظيفة موروثة فى عائلة ايرول هذا، فعلق قائلا "إنه ليس له

الحق فى ارتداء هذه الشارة مثلما لا يمتلك حق ارتداء التاج"[٢٩]. ومن الغريب أنه قد يجادل حتى فى عدم أحقيته فى ارتداء التاج.

وقد أمضى الأخوان معظم وقتهما فى أقصى الشمال حيث منحهما أيرل موراى Moray حرية التحرك فى غابات دارناواى Darnaway، فأصبحا خبراء فى صيد الغزلان. ولم يكن ينقصهما قط رعاية الأرستقراطيين حتى لقد سقط فى حبائلهم بعض سكان السهول المشهورين بالعناد. ومن هؤلاء السير توماس ديك لاودر Dick Lauder –الذى كانت زوجته تمتلك مقاطعة فى الجين Elgin– فأخبراه فى عام ١٨٢٩ أن فى حوزتهما وثيقة تاريخية هامة هى مخطوطة ادعيا أنها ملك جون لزلى Leslie أسقف روس Ross أمين سر مارى ملكة اسكتلندا. وقد أعطيت هذه المخطوطة لوالدهما الفارس الشاب بنفسه وكان هذا لقب الأمير تشارلى ولى العهد وعنوان المخطوطة "أزياء اسكتلندة" The Garde-robe of Scotland، وبها وصف للأزياء الصوفية ذات المربعات المطبوعة لتمييز العائلات الاسكتلندية. وينسب هذا العمل لفارس يدعى سير ريتشارد اوركوهارت، حيث دون الأسقف لزلى تاريخ ١٥٧١ على المخطوط، ولكنها قد تعود طبعاً إلى تاريخ أقدم من هذا. وقد وشرح الأخوان أن الوثيقة الأصلية فى حوزة والدهما بلندن ولكن النسخة التى أظهراها لديك لاودر نسخة بدائية حصلا عليها من مصدرها الأصلى، وهو عائلة اوركوهارت من كرومارتى. وقد أثار هذا الاكتشاف حماس السير توماس، فلم تكن الوثيقة مهمة فى حد ذاتها قط، وإنما أصبحت مصدراً حقيقياً قديماً تثبت تميز العائلات عن طريق زى مميز، وأن كل سكان المرتفعات والسهول كانوا يرتدونه. وهذه الحقيقة أسعدت كثيراً سكان السهول المتحمسين للانضمام لهذه التمثيلية[٣٠]. ثم قام السير توماس بنسخ النص، وقام الأخ الأصغر بمجاملته برسم الصور التوضيحية، وكتب إلى سير والتر سكوت بصفته الحكيم فى جميع هذه المسائل ليحثه على نشر الوثيقة لتصحيح شكل الزى الحديث لكى ينتجه الصناع يومياً. فبدا الأمر فظاً ومزيفاً إذ تم إنتاج أزياء أطلقت عليها أسماء بعض الأشخاص، وأصبحت تلبس على أنها حقيقية.

وهنا برزت شخصية سكوت الحقيقية، إذ لم ينخدع بهذه القصة وبدا له أن تاريخ ومضمون المخطوطة وشخصية الأخوان جميعها مريبة، ولم يصدق أن

أهل السهول قد ارتدوا هذا الزى أبداً. وشك فى رسم أدوات أحد النساجين المنسوبة إلى ذلك العصر، وطلب أن تقدم المخطوطة الأصلية على الأقل لمتخصصين في المتحف البريطانى، فاستجاب سير توماس لهذا الاقتراح. ورحب الأخ الأكبر بالفكرة ولكن طريق البحث توقف عندما قدم هذا الأخ خطابا من والده موقعاً: ج ت ستيوارت هاى يعنفه بحزم على مجرد أنه ذكر الوثيقة. فبالإضافة إلى أنه من غير المجدى أن نحاول إعادة عالم قد ضاع إلى الأبد، والأهم أنه لا يمكن أن تتعرض الوثيقة لأعين يمكن أن تدنسها حيث توجد بها بعض الملاحظات الشخصية دونت على الصفحات الخالية. أما عن سير والتر سكوت" كما جاء فى الخطاب فلم أسمع أبداً أنها آراء محترمة وسط المؤرخين حيث ليس لها قيمة تذكر، أما أنا فعلى الحياد"(٣١) وبهذا تم وضع حكيم أبوتسفورد Abbotsford فى مكانه الذى يستحقه.

على كل حال عندما هزمتهما حجة سكوت قرر الأخوان الانسحاب مرة أخرى إلى الشمال. وتدريجياً عملا على إضفاء الكمال والتمام على المخطوطه بمظهرهما وخبرتهما، وكانا حينذاك قد وجدا راعياً جديداً هو اللورد لوفات Lovat وهو العميد الكاثوليكى لعائلة فريزر وكان أحد أجداده قد أعدم شنقاً عام ١٧٤٧. وأكثر من هذا وجدنا أنهما يغيران مذهبهما الدينى إلى الكنيسة الكاثوليكية وانتحلا شخصية جديدة أكثر عظمة من قبل، فاسقطا اسم هاى وأخذا الاسم الملكى ستيوارت. فالأخ الأكبر اسمى نفسه جون سوبيسكى ستيوارت (علماً بأن جون سوبيسكى البطل ملك بولندا كان الجد الأكبر من ناحية الأم للأمير تشارلز الفارس الشاب). أما الأخ الأصغر فقد أخذ اسم الفارس الشاب نفسه شارلز إدوارد ستيوارت ومنحها راعيها لورد لوفات مسكن ايلين ايجاس وهو بيت صغير رومانسى فى جزيرة صغيرة على ضفاف نهر بولى فى انفرنس، وهناك أقاما بلاطا مصغرا. وعرفا باسم "الأميران" وجلسا على العرش، واتبعا آداب الرسميات بصرامة، وتلقيا التكريم الملكى من زائريهما، وقاما بعرض آثار عائلة ستيوارت، وأشارا إلى وثائق سرية داخل صناديقهم المغلقة، ووضعا علامة العائلة المالكة فوق باب المنزل. وعندما انتقلا بالمركب متجهين إلى الكنيسة الكاثوليكية فى إسكاديل رفرفت الراية الملكية فوق مركبهما وكان ختمهما هو التاج.

وفى ١٨٤٢ ومن مكانهما الجديد فى آيلين إيجاس قام الأخوان أخيراً بنشر مخطوطتهما الشهيرة التى ظهرت فى طبعة ثمينة/ فخمة فى عشرين نسخة فقط، وكانت أول مرة تنشر فيها سلسلة صور الزى الصوفى ذا المربعات بالألوان مما اعتبر انتصاراً على الصعوبات التقنية آنذاك. وقد تم طبع هذه الصور بواسطة أسلوب جديد للطباعة الآلية لم تتفوق عليها أية وسيلة أخرى لطباعة الألوان تم اختراعها بعد ذلك "بالنسبة لجمال التنفيذ ودقة التفاصيل كما وصفها أحد الباحثين بعد خمسين عاماً. وقام جون سوبيسكى ستيوارت بصفته المحرر بتقديم تعليق علمى وأدلة جديدة على حقيقة المخطوطة من حيث أن بها صورة منسوخة من توقيع أسقف ليزلى ومن الإيصال الذى أخذه عنها. أما المخطوطة ذاتها فقد ذكر أنه تم تجميعها بحرص مع مخطوطة ثانية اكتشفت مؤخراً بواسطة قسيس أيرلندى لم يذكر اسمه كان يعيش فى دير أسبانى اندثر، وأشار إلى مخطوطة أخرى كانت مؤخراً فى حيازة اللورد لوفات ومع الأسف نقلت إلى أمريكا وفقدت هناك ولكن البحث عنها مازال جارياً.

ولأن توزيع الكتاب (المخطوطة) كان محدوداً، فلم يلحظه الكثيرون عند نشره. وكان سكوت حينذاك قد توفى واحتفظ ديك لاودر بصمته بالرغم من أنه كان من المقتنعين بهذه القصة. ولو كان قد دقق في الرسومات المطبوعة فى الكتاب لكانت أثارت دهشته لأنها قد تغيرت كثيراً عن تلك التى نقلها الأخ الأصغر فى نسخته القديمة. ولكن تبين سريعاً أن هذا الكتاب لم يكن سوى مقدمة من التبريرات لعمل آخر له مجال أكبر من ذلك بكثير، فبعد عامين نشر الأخوان مجلدا ثمينا وعجيبا من الواضح أنه نتاج سنوات من الدراسة وكانا قد ملؤه برسومات توضيحية وقاما بإهدائه إلى لودفيج الأول ملك بافاريا بصفته أنه الذى أعاد الفنون الكاثوليكية إلى أوروبا ووجها خطابا متحمسا إلى سكان المرتفعات باللغتين الاسكتلنديه القديمة (الجايلية) والإنجليزية. وكما جاء فى صفحة العنوان فقد نشر الكتاب فى كل أدنبره ولندن وباريس وبراج بعنوان "أزياء القبائل/ العائلات" The Costume of the Clans.

كان هذا الكتاب عملا غير عادى جعل كل الأعمال السابقة التى تناولت هذا الموضوع تبدو ضعيفة وتافهة، إذ ذكرت فيه كل المصادر القديمة الاسكتلندية والأوروبية المكتوبة والشفاهية، المخطوطة منها والمطبوعة، ويستند على الفن

والآثار بالإضافة إلى الأدب، فوصفه أحد الباحثين الاسكتلنديين بعد نصف قرن بأنه أعجوبة مثالية من الجد والمقدرة[٣٢]. كما وصفه أفضل كاتب معاصر في هذا الموضوع بأنه صرح ويعتبر أحد أحجار الأساس التي تم عليها بناء أي تاريخ عن زي سكان المرتفعات[٣٣]. فالعمل غاية في الذكاء والدقة. ويعترف المؤلفان أن التنورة اختراع حديث. ويرجع هذا إلى أنهما كانا قد أقاما لدى عائلة ماكدونل من جلانجاري وليس من السهل استبعاد أي شئ مذكور ولو أنه أيضاً من ناحية أخرى لا يمكن تصديق أي شئ فالخيال التام والتزوير السافر يتخللان الكتاب، ويستند بجدية إلى حجية أشباح أدبية. واستخدم المؤلفان ملحمة أوسيان كمصدر للكتاب وذكرا مخطوطات وهمية تشمل "نسخة كبيرة من الملحمة الأصلية ومخطوطات اسكتلندية قديمة أخرى قيمة" تم الحصول عليها من دواي Douay عن طريق الفارس الراحل وطسن. ولكن الآن ومع الأسف اختفت هذه الوثيقة". كذلك أشارا إلى مخطوطة لاتينية من القرن الرابع عشر اكتشفت مع مخطوطات أخرى في دير الرهبان في أسبانيا، ولكن لسوء الحظ اندثر هذا الدير". وطبعاً اتكأ الكتاب على مخطوطتهما السابقة "زي حراس اسكتلنده فستياريم Vestiarium" وقد أرجعاها بثقة إلى نهاية القرن الخامس عشر بناء على "أدلة داخلية". وقد عبرت الرسومات التوضيحية عن نحت أثري وصور عتيقة منها صورة للفارس الشاب (ولي العهد) وهو يرتدي زي سكان المرتفعات وادعا أن الصورة الأصلية في حوزتهما.

ولم يكن كتاب "زي المرتفعات" مجرد عمل رائع في مجال الآثار وإنما كانت له رسالة بحثية أيضاً، وهي أن الزي الخاص بأهل المرتفعات كان من الآثار المتحدرة للأزياء بشكل عام في القرون الوسطى، فقد استبدل في أوروبا بأسرها في القرن السادس عشر، ولكنه استمر في شكل متدهور، ولكن مازال من الممكن التعرف عليه في هذا الركن المنسي من العالم. فكما ذكر المؤلفان كانت اسكتلنده الكلتية مزدهرة في القرون الوسطى كجزء من أوروبا الكاثوليكية العالمية المميزة للمجتمع الثري والمنمق حيث كان البلاط الملكي الباهر لزعماء القبائل يتغذى على التنوير والثراء الوافد من القارة عن طريق الصناع الهبريديين المهرة (المتقدمين). ولكن للأسف لم تدم هذه الحضارة الثرية حيث إنه بانتهاء القرون الوسطى تدهورت صناعات النسيج وكذلك البلاط الملكي

البراق فى جزر مول وآيلاى وسكاى بكل ما تمتلك من تطور فكرى. واقتطعت سهول اسكتلنده عن باقي العالم وأصبح مجتمعها فقيرا ومنغلقا على نفسه، وأصبح زيها قذراً وفقيرا.

وكان اكتشاف الأخوان الخطير لوثيقة "فستياريم Vestiarium" هى الطريقة الوحيدة التى تم بها الكشف عن بريق الزى الأصلى المعروف بالتارتان. وقد فتح هذا نافذة ضيقة للإطلال علي الحضارة الرائعة التى كانت قد اندثرت إلى الأبد. ولم يظهر المؤلفان اهتماماً بإحياء الزى فقط منفصلاً عن الحضارة الكلتية الكاثوليكية التى كان هذا الزى جزء منها. فهذا الاهتمام كان قد حول الزى إلى مجرد ملبس خيالى، أما الإحياء الحقيقى للماضى فإنه يشمل الماضى بأسره بإعادته كما عاشه الأخوان ستيوارت، ينظمون الشعر ويصطادون الغزلان ويحافظون على بلاطهم القبلى على جزيرة فى نهر بولى. ومثلما سعى من قبل بوجين Pugin لإحياء الحضارة الوهمية التى تخلفت عن المعمار القوطى وليس المعمار فى حد ذاته سعى الاخوان سوبيسكى ستيوارت لإحياء حضارة كاملة وهمية للمرتفعات وليس لإحياء الزى فقط. وفعلا نجحا فى هذا عن طريق اختلاق جرئ ومراجعة للتاريخ بحجة لا تقل فى بجاحتها عما حدث فى ملحمة "أوسيان".

وللأسف أن كتاب "زى القبائل" لم ينل النقد المناسب، وحتى لم يلحظه العالم المثقف. وقبل أن يحدث هذا ارتكب المؤلفان خطأ فى تخطيطهما، ففى عام ١٨٤٦ اقتربا إلى أكثر حد ممكن فى الادعاء المعلن بأنهما ينحدران من دماء ملكية ونفذا هذا من خلال سلسلة من القصص القصيرة تحت أسماء رومانسية ولكن واضحة تماماً مدعيين أنهما يكشفان حقيقة تاريخية. وكان العمل بعنوان "قصص قرن Tales of a Century" والقرن المشار إليه هو من ١٧٤٥ إلى ١٨٤٥. وتتصب هذه القصص على أن عائلة ستيوارت لم تندثر، إذ ولد ابن شرعى فى فلورنسا لولى العهد "الفارس الشاب"، وأنه خوفاً على الوليد من أن يغتاله عملاء عائلة هانوفر (حكام إنجلترا) وضع تحت رعاية ادميرال إنجليزى رباه كأنه ابنه. ومع مرور الوقت أصبح لهذا الابن ولدان شرعيان حاربا مع نابليون فى درسدن وليبزج وواترلو. وقد قلدهما نابليون بنفسه شارات لشجاعتهما ثم قاما بعد ذلك بالاعتزال فى موطن أجدادهما، وهما الآن يبحثان

من أجل إعادة مجتمع البلاد القديم وعاداته وأزيائه. واستمرت الهوامش العلمية تشير إلى أوراق عائلة ستيوارت بدون فهارس معروفة، وإلى الوثائق الألمانية والبولندية غير المحققة، وإلى "مخطوطات فى حيازتنا" وذلك لدعم هذا التاريخ بالأدلة.

وفى هذه اللحظة انقض عليهما عدو خفى تحت ستار مراجعة متأخرة لمخطوطة "فستياريم" حيث قام كاتب مجهول الهوية بنشر مقال مدمر فى جريدة "كوارترلى ريفيو" كشف فيها أكذوبة ادعاء الأخوين نسبهما للعائلة المالكة.(٣٤) وحاول الأخ الأكبر الرد على هذا الكاتب فكان الرد قويا شكلاً ولكنه متهافت المضمون.(٣٥) وأصبح عمل الأخوين البحثى مهدداً بشكل مدمر، وفجأة انهار المنزل الذى يعيشان فيه فى آيلين ايجاس وعاشا لمدة العشرين عاماً التالية خارج البلاد فى براج وبرسبورج، وظلا متمسكين بادعاءاتهما حول نسبيهما الملكى بعد أن تحطمت نهائياً هذه الادعاءات فى وطنهما. وفى نفس العام قامت الملكة فيكتوريا بشراء قصر بالمورال وحل بلاط أسرة عائلة هانوفر فى مرتفعات اسكتلنده مكان بلاط أسرة اليعاقبة التى تلاشت.

والحق أن التاريخ الاقتصادى كثيراً ما يشهد أطلال العمل الرائد الجرئ الذى اتسم بالخيال وأحياناً باللامعقولية، وكثيراً ما قام أحد المستثمرين المتجولين بتوصيل أحد هذه الأعمال إلى النجاح. أما الأخوان سوبيسكى فلم يستطيعا أن يتغلبا على فضح أكذوبتهما الذى تم فى عام ١٨٤٧. وبالرغم من سحرهما الشخصى وطبيعتهما الطيبة وسلوكهما المترفع غير المنفر وكلها صفات ضمنت لهما اتباعا مؤمنين بهما، إلا أن المقالة المدمرة التى نشرت فى الكوارترلى ريفيو استمرت تطاردهما كدليل ضدهما. ومع ذلك لم يذهب عملهما هباء، فبالرغم من تفنيد "الفستياريم" وإهمال كتاب "زى القبائل" الملفق، إلا أن جمعية سكان المرتفعات بلندن قد اتخذت زى القبائل المميز بالمربعات الذى ابتدعه الأخوان ولكن بدون ذكر اسمها بعد ما أصابها من ضرر. وكان هذا هو السبيل لاستمرار ازدهار صناعة التارتان (التنورة المربعات) الاسكتلندية. أما الذى حقق نصرا طويل الأمد فى هذا الشأن وتلى الأخوان سوبيسكى ستيورت فى آمالهما العالية فهو جيمس لوجان البائع المتجول.

كان جيمس لوجان من مدينة أبردين وأصيب فى شبابه "بجرح مروع"

عندما كان يحضر إحدى ألعاب أهل المرتفعات حين قام لاعب بقذف الشاكوش الذى يزن ١٧ رطلاً ليقع بالخطأ فوق رأسه مما أدى -كما وصفه فيما بعد فى محاولة لتبرير تصرف خاطئ منه- إلى "أن تهشمت فعلاً جمجمتى" واضطر إلى استبدال نحو ٤ بوصات مربعة من عظامها بشريحة معدنية.[٣٦] وبالرغم من هذه الحادثة المثبطة للهمة فقد أصبح لوجان من المتحمسين لتقاليد أهل المرتفعات. وفى عام ١٨٣١ وبعد جولة طويلة -مشياً على الأقدام مخترقاً اسكتلندة- نشر كتابا بعنوان "الاسكتلندى القديم (الجايلى)" أهداه إلى الملك ويليام الرابع. وكرر فى هذا الكتاب كل الأساطير الخاصة بالمرتفعات والتمسك بأن أشعار أوسيان حقيقية، وأن التنورة قديمة، وأن الأنماط المطبوعة على القماش تميز بين العائلات. وأعلن أنه كان بصدد أن يحضر كتاباً خصيصاً عن هذا القماش والشارات وبه صور توضيحية. وحينذاك كان لوجان قد ثبت وجوده فى لندن، واعترافا من جمعية أهل المرتفعات بكتابه قام الأعضاء بانتخابه رئيساً للجمعية وقاموا بدعم العمل الذى وعد به عن الترتان أو القماش المطبوع مربعات. وأخيراً ظهر الكتاب فى عام ١٨٤٣ وهو العام التالى لنشر Vestiarium عنوانه "قبائل المرتفعات الاسكتلندية" وبه ٧٢ لوحة لبعض رجال القبائل وهم يرتدون الزى المميز لقبائلهم قام برسمها الفنان ماكلان.

وليس متوقعاً أن تكون هناك علاقة مباشرة بين الأخوين سوبيسكى ستيوارت وعظمتهما الحقيقية وسلوكهما الأرستقراطى غير المصطنع وجيمس لوجان الذى ينتمى إلى عامة الشعب ولم يكن ينتقد شيئاً. فالاخوان سوبيسكى كانا بدون شك على اتصال بصناع الترتان وكانا يسديان النصح لهم ولزعماء القبائل فى اختيارهم للزى وذلك منذ ١٨١٩. وكذلك من المعروف أن أعظم الصناع -وهما ويلسن وولده- كانا على اتصال بلوجان ولكن عاملاه كمجرد وسيط وكثيراً ما كانوا يصححون عمله بخبرتهم الأكثر تفوقاً فيتضح أنه كانت لديهم مصادر أفضل. ويبدو أنه من المحتمل أن يكون كتاب لوجان قد اقتات طوال الوقت بشكل مباشر أو غير مباشر على خيالات الأخوان سوبيسكى ستيوارت، فقد نشرت مخطوطة الأخوان "الفستياريم" أولاً وقدم لوجان التحية فى كتابه للعمل الرائع الذى ألفه جون سوبيسكى ستيوارت حديثاً والذى استقى منه بوضوح مع وجود اختلافات فى بعض التفاصيل مما برر قيامه بنشر عمل

منفصل. وفى الواقع كما كتب أحد الباحثين فى وقت لاحق أن كثيراً من المطبوعات المنسوجة التى قدمها لوجان كانت منقولة من الرسومات الموجودة بمخطوطة الفستياريم Vestiarum ولكنه لم يشر إليها كمصدره [٣٧].

لقد كان لوجان محظوظاً فى التوقيت فكان افتضاح ادعاءات الأخوين بانتسابهما إلى العائلة المالكة وهما المخترعان الحقيقيان لزى القبائل قد أدى إلى تحطم الثقة فى منافسيه فى اللحظة التى أعطى فيها أتباع الملكة فيكتوريا فى المرتفعات دفعة جديدة لزى القبائل والاهتمام بالطبيعة وقطعان البقر وسير ادوين لاندسير وجون براون. وفى عام ١٨٥٠ نشرت ما لا يقل عن ثلاثة أعمال عن زى القبائل وجميعها تدين بوضوح الفستياريم المكذبة ولكن بدون إشارة. وكثيراً ما حاول محرروها بدون جدوى أن ينشروها فى طبعة رخيصة. وأحد مؤلفى الأعمال الثلاثة هو الجنرال جيمس براون مؤلف "تاريخ المرتفعات وقبائلها" الذى أصبح المرجع المعتمد، وكان يحتوى على ٢٢ لوحة ليثوغرافية للزى بالألوان مأخوذة من الفستياريم بدون أى تعليق.[٣٨] وعلى مدى السنوات الباقية من ذلك القرن تم نشر كتب عديدة بانتظام عن زى القبائل وجميعها يعتمد بشدة على الفستياريم بطريق مباشر أو غير مباشر.

من المؤكد أن هذا قد أذل الأخوان سوبيسكى ستيوارت فقد عادا إلى بريطانيا عام ١٨٦٨، وكانا فقيرين للغاية. ولكنهما كالعادة استمرا فى تمثيل الدور الذى اختاراه فعاشا فى لندن يظهران فى المجتمع مرتديين الأوسمة المشكوك فى صحتها وأصبحا معروفين جيداً فى غرفة القراءة بالمتحف البريطانى حيث كانت هناك منضدة مخصصة لهما وازدانت أقلامهما وسكينة الورق وحاملة الورق بتيجان صغيرة من الذهب.[٣٩] وفى عام ١٨٧٢ قدما للملكة فيكتوريا التماسا لرفع معاناة الفقر عنهما بافتراض أنهما ينتسبان إليها. ولكن مرة أخرى استخدمت ضدهما المقالة المنشورة فى الكورتيرلى ففشل الالتماس.[٤٠] وفى ١٨٧٧ سعى الأخ الأصغر الذى كان وحده على قيد الحياة حينذاك بدون الإفصاح عن نفسه إلى استرداد ألقابهما، ولكنه أسكت مرة أخرى بمجرد الإشارة إلى الكورتيرلى.[٤١] وكما قال الشاعر جون كيتس فقد قتلتهما هذه المقالة، وفى الواقع اعتقد كثيرون أن يداً واحدة هى التى قتلتهما.[٤٢] ولكن طالما كان لهما أتباعاً وأصدقاء لنصرتهما حتى النهاية وبعد موتهما أمر اللورد

لوفات بدفنهما فى اسكاديل بجوار الكنيسة التى كانا يحضران فيهـا الصـلوات حينما كانا يسكنان فى منزلهما الرومانسي فى آيلين ايجاس. وبعد ذلك بيعت كل ممتلكاتهما وأبدت الملكة فيكتوريا اهتماماً فى هذا المزاد ولكن لم يوجد وسط هذه الأشياء أية آثار من عائلة ستيورات أو لوحات أو مصغرات أو وثائق الألقاب أو مخطوطات. بل لم ير أحد قط النسخة الأصلية من الفستياريم Vestirium التـى كان يفترض أن بها ملاحظات للأسقف ليزلى وما تحتويه من مذكرات خاصـة مثيرة كتبها مالكها السابق الفارس الشاب (ولى العهد) قبل أن يرثها ابنـه ج ت ستيورات هاى –الذى عرف كذلك باسـم جـيمس سـتيوارت كونـت البـانى Albanie– وهو الأب الأكثر مراوغة من بطلى قصتنا المراوغين(٤٣).

لقد بدأت هذه المقالة بالإشارة إلى جيمس ماكفورسون وانتهـت بـالأخوين سوبيسكى ستيوارت. وفيما بين هؤلاء الذين صنعوا تقاليد المرتفعات توجد أوجه شبه كثيرة، فقد تصوروا جميعاً عصراً ماضياً ذهبياً للمرتفعات الكلتية وأعلنـوا أنهم يمتلكون الدليل الوثائقى على ذلك، واختلقوا جميعاً الأشباح الأدبيـة، وزورا النص والتاريخ لدعم نظرياتهم. وبدأوا جميعاً الصناعة التى اندثرت فى اسكتلنده لفترات طويلة بعد وفاتهم والجميع افتضح أمره وتجاهلوا هذا الافتضاح وتحولوا بهدوء إلى ممارسات أخرى، فماكفيرسـون تحـول إلـى السياسـية الهنديـة، وسوبيسكى ستيوارت انتقل إلى حياة بعيدة عن الواقع فى بلاد الغربة.

ولكن ثمة اختلافات كبيرة بينهما فماكفيرسون كـان بلطجيـاً وهدفـه مـن الاشتغال بالأدب أو السياسة هو الثروة والسلطة وسعى إليهما بتصـميم لا يقـف أمامه حائل ونجح فى النهاية فى الوصول إلى ما أراد. أما الأخوان سوبيسـكى ستيوارت فكانا محبوبين ومشغولين بالبحث استطاعا أن يقنعا النـاس ببراءتهمـا الشفافة، فكانا واهمين حالمين أكثر منهما مزورين وكانت أحاسيسـهما حقيقيـة وهما يعيشان فى أوهامهما. وبعكس ماكفيرسون فقد توفيا فقيرين حيـث ذهبـت ثروتهما التى جمعاها إلى صناع الزى المميز للعائلات الذى يرتديه الاسكتلنديون الآن بحماس قبائل المدعين بأنهم من اسكتلنده وربما من تكساس إلى طوكيو.



الهوامش

١- انظر

J.Bannerman, "The Lordship of the Isles" in Jennifer Brown (ed.), Scottish Society in Century, (1977).

2- A Collection of several pieces by M.John Tolad (1766) i, pp. 25-9.

3- David Melcom Dissertations on the Celtic languages (1938).

4- E.Gilbon, Decline and Fall of the Roman Empire, Everyman ed., ii, p.496; M.V. Hay, A chain of Error in Scottish History (1927).

٥- أشار أحد كبار الباحثين العلماء فى هذا الموضوع وهو لودفيج ستارن فى مقالته الهامة بعنوان Die Ossianischen Heldenleider المترجمة إلى الإنجليزية بعنوان Transactions of the Gaelic Society of Inverness, xxii (1897-8) إلى أن المقال المكتوب عن ماكفيرسون فى الـD.N.B يجمع آراء تعتمد على معلومات خاطئة وقد أصر علماء المفردات بعملهم بأخذهم جزء من مادتهم من ملحمة أوسيان لماكفيرسون وهى مملوءة بالأخطاء وليست اسكتلنديه الأصل ويقصد بهذا النسخة الكاذبة من قصيدة أوسيان التى نشرت عام ١٨٠٧.

6- J. Teller Dunbar, History of the Highland Dress (1962).

٧- هذا الوصف مأخوذ عن:

John Magor Histona Maiosis Bsitanniae (1521);

Hames Leslie, De Moibus er Gestis Scotosum (1570);

Lindsay of Pitscottie, Chhronicle (1573);

G.Buchanan, Resum Scoticarum Historia (1583);

Nicoloy d'Arfeville, la Navigation du Roy d'Escosse (1583).

يوجد الدليل فى مقدمة:

D.W.Stewart, Old and Rare Scottish Tartness, (Edinburgh 1893).

8- M. Martin, A Perception of the Western Islands of Scotland (1703).

٩- كان القس هو والد الفيلسوف آدم فرجيسون

John Pinkerton, Literacy Correspondence (1830), i, p.230.

١٠- يظهر الدليل فيما قدمه ستيورات (مذكور عاليه) ص٢١ وموضح فى رسم حاملى سلاح سكين التابعة لإيلك Ilk وهم اثنان من سكان المرتفعات أحدهما وهو يحمل السيف يرتدى السروال والآخر يرتدى "ملابس العبيد" أى أنه يرتدى القميص ذا الحزام (وليس تنوره كما افترض ستيوارت) وبهذا الخصوص انظر Dunbar, op.cit., pp.34-5.

١١- بشأن مشروع رولينسون الاسكتلندى انظر:

Alfred Fell, The Early Iron Industry of Furness and District (Ulverston, 1908), pp.346 ff.

Arthur Raistrick, Quakers in Science and Industry (1950), pp.95-102.

١٢- قدم هذا الوصف ايفان بيلى من ابراتشين ونشر فى مجلة

Edindurgh Magazine, March 1785 (vol.1, p.235).

١٣- أشير إلى السير جون سينكلير وجون بنكرتون: انظر أسفل فى ص٢٧.

١٤- أشير إلى دليل الأخوان سوبيسكى ستيوارت: انظر أسفل فى ص٣٦.

١٥- البورتريه فى دانبار (هامش سابق) ص٦٩-٧٠ ويبدو أنها رسمت فى حوالى ١٧٤٧.

١٦- انظر دانبار (هامش سابق).

١٧- يوجد الدليل القاطع على هذه النقطة فى:

H.F. Ointock, Old and Rare Scottish Tartness, edn (Dundalk)

وكذلك فى دانبار (هامش سابق).

١٨- انظر: 19 Geo. IIc. 39; 20 Geo. llc. 51; 21 Geo. llc. 34.

١٩- هكذا يشير جون هاى آلان فى كتابه:

John Hay Allan, Brielal of Caolechaism, pp.308-9.

فى حفلات الزفاف فى المرتفعات "قد لا يظهر الترتان الذى بطلت موضته أو يظهر قليل جداً" نشر هذا الكتاب فى ١٨٢٢ وهو العام الذى أدت فيه زيارة الملك جورج الخامس إلى أن يلتف الترتان حول أجساد الطبقة الأرستقراطية فى أدنبره.

20- Sir J. Sinclair, An Account of the Highland Society of London (1813).

21- Pinkenton, Literacy Correspondence, i, p.404.
Sir J. Sinclair, Correspondence, (1831), pp.471-3.

22- Dunbar, op.cit., pp.161-22.

23- D.N.B. s.v. Stewart, David 1772-1829.

24- Letters of Sir W.Scott, er H.C. Grierson (1932-7), vi, pp.338-43, 452.
J.G. Lockhart, Life of Scott (1850), pp.443, 481-2.

25- Letters of Sir W.Scott, vii, p.213.

26- Macaulay, History of England, ch.xiii.

٢٧- جزء من هذا الاقتراح موجود مع مخطوطات جمعية سكان المرتفعات بلندن فى المكتبة القومية لاسكتلندا برقم حفظ ٢٦٨ صندوق ١٥ بدون تاريخ ولكن العلامة المائية تثبت عام ١٨١٨.

28- Letters & Journals of Lady Eastlake (1895), i, pp.54-5.

٢٩- من الإنصاف القول بإن الأخوان لم يختلقا إدعائهما بأنهما ورثة إيرل مقاطعة أيسرول فعندما توفى جدهما الادميرال جون كارتر آلن فى ١٨٠٠ كتب فى نعيه "أنه لم يكن فقط ينتمى إلى مارشيوس مقاطعة سالسبرى وماركيز دافونشاير ولكن يعتقد لورد هيلزبورو أن لقبه كان ايرول لأنه من نسل الايرل هاى القديم" ورد هذا فى مجلة Gentleman's Magazine, (1800), p.1021 كانت مارشيونس فى مقاطعة سالسبرى ولورد دونشابر (أو دافونشاير) ولورد هيلزبورو جميعهم أعضاء من عائلة هيل.

٣٠- وهكذا تقدم الماركيز دوجلاس فى عام ١٨٠٠ إلى جمعية سكان المرتفعات بلندن ليكتشف ما إذا كانت أسرته لها "زى ترتان ونمط/ شكل مطبوع على قماش صوفى محدد" وأقر بأنه "قد مر زمن طويل منذ كان الترتان يستخدم مما يجعله من الصعب اكتشاف هذا" ولكن عنده أمل.. ورد هذا فى مخطوطات الجمعية: صندوق١ رقم ١٠.

٣١- توجد الآن مراسلات ديك لاودر وسكوت وكذلك نسخة ديك لاودر من الفستياريم فى الأرشيف الملكى بقصر وندسور بعد أن قدمتها المالكة الآنسة جريتا موريت حفيدة حفيده ديك لاودر إلى الملكة مارى فى ١٩٣٦ وقد تم نشرها جزئياً فى مذكرات السير والتر سكوت:

D.Dougles (ed.), Journal of Sir Walter Scott, 2nd edn (1891), pp.710-13.

ونشرت بشكل أكثر شمولية في: Stewart, Old and Rare Scottish Tartness

وقد تم أخذ موافقة جلالة الملكة على استخدام الوثائق المشار إليها.

32- Stewart, Old and Rare Scottish Tartness

33- Dunbar, History of the Highland Dress, p111.

34- 'The Heiss of the Stewarts 'in Quarterly Review, lxxxii (1877).

نسبت المقالة فى ذلك الوقت وبكل ثقة إلى ج لوكهارت وج. و. كروكر وإلى لورد ستانهوب وكذلك إلى جيمس دينستوم ومن المحتمل إلى آخرين وفى الواقع الذى كتبها هو جورج سكين وكان أستاذا فى جامعة جلاسجو وكان الأخ الأكبر للباحث و.ف. سكين.

٣٥- قامت دار نشر بلاوكود وابنه بنشر الرد فى ادنبره ١٨٤٨ وتم بعد ذلك إعادة نشر الهجوم والرد معاً بدون تاريخ والذى نشرهما هى دار نشر لورليمر وجيلس فى ادنبره وطبع المجلد بشكل خاص من الواضح عن طريق أو بتكليف من الأخوان سوبيسكى ستيوارت.

٣٦- مخطوطة توجه فيها لوجان إلى مجلس إدارة الجمعية:

Mss of the Highland Society of London, Box5.

37- Stewart, op.cit.

38- Stewart, op.cit.

39- D.N.B., art.cit,

٤٠- مخطوطة Mss Windson Castle, pp1/79.

41- Notes and Queries (July-Dec. 1877) pp.92, 158, 214, 351, 397.

الخطابات الموقعة بحروف Rip من الواضح أنه كتبها تشارلز إدوارد ستيوارت.

٤٢- اعتقد البعض خطأ أن ج لوكهارت الذى هاجم الشاعر الرومانسى كيتس هو نفسه كاتب المقالة التى افتضحت الاخوان سوبيسكى ستيوارت.

٤٣- لم يكتشف شئ عن توماس آلن الضابط المتقاعد والد الأخوان سوبيسكى ستيوارت ووردت أسماؤه الأخرى وألقابه فقط فى كتابات أو الوثائق التى زورها ابناه اللذان انتميا إليه بضرورة الوراثة ولا يعرف إذا كان الأب قد لعب دوراً فى هذه التمثيليات ومن الواضح أنه كان منعزلاً وتوفى فى كلركنوال فى عام ١٨٣٩ وليس فى ١٨٥٢ كما ورد فى D.N.B. وبعد وفاته دعا الابن الأكبر نفسه بلقب كونت البانى وبعد وفاته فعل الابن الأصغر نفس الشئ.

الفصل الثالث

فى إحياء الماضى!!
التنقيب عن ماضى ويلز فى العصر الرومانسى(*)

بريز مورجان(**)

أيام ويلز المرحة وزوالها

عند النظر فى الحياة الثقافية لويلز فى القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر نصطدم بمفارقة تتمثل فى تدهور أسلوب الحياة القديم من ناحية واهتمام بإحياء القديم وحمايته فى ذات الوقت. وقد قدم المؤرخ الويلزى بيتر روبرتس[1] عرضاً لأسلوب الحياة القديم فى بلاده عام ١٨١٥ لاحظ فيه أنه "عندما تتعرض عادات وتقاليد أمة ما لتغير كبير لأسباب سياسية أو غيرها يصبح البحث فى ماضى هذه التقاليد مثيراً للاهتمام[2]".

وآنذاك كانت كل عادات ويلز الجميلة تقريباً قد "تحيت وتركت" وسقطت بعض المعتقدات الدرويدية الأصيلة، الأمر الذى لاحظه القس جون باينج Byng حين زار بالا Bala فى ١٧٨٤ ثم فى ١٧٩٣ وراعه التغير الذى طرأ على عادات الشعب خلال عشر سنوات" إذ اختفت مظاهر المرح الويلزى وأصبح الويلزيون يشبهون الإنجليز مما قضى على أسباب الجاذبية للسفر إلى هناك[3]. وتمتزج حالة التدهور وحزنوا عليه والإحياء بصورة تثير التعجب لأن الذين أعلنوا وقوع التدهور وحزنوا عليه كانوا فى الغالب الأعم هم الذين قاموا بالإحياء. وفى هذا قال ر.ت. جنكنز إن القرن الثامن عشر لم يكن قرن إحياء الميثودية بقدر ما كان قرن حركات الإحياء عموماً فى ميادين التعليم والزراعة والثقافة والصناعة. وإذا لم تكن حركة النهضة الويلزية أو الإحياء الأثرى الويلزى أكبر هذه الحركات، إلا أنها بالتأكيد كانت أكثرها أصالة[4]. ففى تلك الفترة أعاد الدارسون والوطنيون الويلزيون اكتشاف التقاليد التاريخية واللغوية والأدبية الغابرة عندما تبين لهم أن التقاليد التى عملوا على إحيائها ليست كافية

(*) ترجم هذا الفصل الدكتور محمد يحى، بكلية الآداب، جامعة القاهرة.

(**) المؤلف Prys Morgan أستاذ مساعد بقسم التاريخ فى كلية سوانسيا Swansea له عدة مؤلفات بلغة ويلز، وكتب عدة فصول فى كثير من الكتب التى صدرت عن تاريخ ويلز.

خلقوا ماضياً لبلادهم لم يكن له وجود. وهكذا أخـذت عمليـة إضـفاء الطـابع الأسطورى الرومانسى فى ويلز أبعادا مدهشة حقاً تركت أثراً باقياً على مسـار التاريخ فيما بعد.

ولا نجد صعوبة كبيرة فى تمثل حقيقة أن الدارسين الذين لاحظوا مظـاهر التدهور كانوا هم الذين أعادوا بعث الماضى. ففى كتابه حول الموسيقى الويلزية المعنون **المتحف الشعرى** يشتكى إدوارد جونز (١٧٥٢-١٨٢٤) وهو عـازف آلة الهارب لدى الأمير ثم الملك جورج الرابع من: "التـدهور المفـاجئ للغنـاء القومى فى ويلز ولعاداتها وهو ما يعود بدرجة كبيرة إلى النصابين المتعصـبين والوعاظ الشعبيين الأميين الذين سمح لهم فى الغالب بالنزول على البلد وتضليل معظم العامة بعيداً عن كنيستهم الشرعية وإبعادهم عن أنواع التسلية البريئة مثل الغناء والرقص وغير ذلك من الألعاب والرياضات الريفية التى اعتـادوا حتـى ذلك الوقت ومنذ الأزمنة البعيدة التمتع بها. وكانت النتيجة أن ويلز التى كانـت فى الماضى إحدى أسعد بلدان الدنيا وأكثرها مرحاً أصبحت الآن أكثرهـا بعثـاً للضجر فى النفس"(٥).

وخلال الفترة من ١٧٨٤-١٨٢٠ نشر إدوارد جونز عدة مؤلفات متنوعـة عن الموسيقى الويلزية جعلته واحدا من هؤلاء الذين حولوا ثقافة ويلز من شـئ عفا عليه الزمن إلى قيمة يهتم بها الجميع، وإن كانت شيئا مصطنعا وزائفا فـى النهاية.

والحاصل أن عدداً صغيراً للغاية من دارسى ويلز أدركوا منذ عهـد بعيـد اختفاء نمط ويلز المميز فى الحياة. ففى القرن السادس عشـر اختفـت الثقافـة المحلية المرتبطة بالكاثوليكية دون أن تحل مكانها بالكامل ثقافة بروتستانتية ذات طابع ويلزى خاص، وألغى النظام القانونى الويلزى، كما ضمر النظام الشـعرى وحرمت اللغة القديمة فى الإدارة، و"تجلنزت" أفكار الطبقات الرسمية حتـى وإن ظلت تتحدث الويلزية أو اقتربت من أنماط السلوك الأوروبية الغربية. واسـتمر التدهور طيلة القرنين السابع عشر والثامن عشر وإن لم تصـل الأمـور إلـى المرحلة الحرجة إلا فى القرن الثامن عشر، لأن الباحثين ربما ظلـوا يعـزون أنفسهم حتى ذلك الحين بأن الكثير من الثقافة القديمة ظـل باقيـاً وسـط عامـة الشعب. وقد اتسمت المرحلة الحرجة فى البداية بفقدان الثقة فى النفس. إذ قـال

اللغوى والمؤرخ الويلزى توماس جونز فى ١٦٨٨: "للغات كما للدول أجل معين، فهى تولد وتؤسس وتبدأ، وتنمو وتزداد نقاءاً وكمالاً، وتنتشر وتروج، وتصل إلى الثبات، ثم تشيخ وتنحل وتتدهور. وهذا ما فعل القدر بنا نحن البريطانيين لأن هذه العصور الكثيرة خسفت بقوتنا وأفسدت لغتنا، بل كادت تمحونا من سجلات الوجود[٦].

وتبدو هذه العبارة الأخيرة حاسمة لأن جوهر فقدان الثقة كان يكمن فى فقدان الإحساس بالتاريخ. ولعل الحوار الذى أجراه السير جون فانبروغ فى كتابه أيسوب (حوالى ١٦٩٧) بين شخصية أيسوب وفارس ويلزى له اسم مميز إذ يدعى "عتيق" ما يشرح هذه العبارة أكثر فقد قال الفارس عتيق لأيسوب وهو يعرف نفسه: بأن أمه كانت بطبيعة الحال "إمرأة ويلزية" وهنا يقول أيسوب: "إمرأة ويلزية من فضلك قل لى أى بلد تلك؟" ويرد عتيق: "هى يا سيدى بلد فى ظهر العالم يولد فيها كل رجل وهو سيد وخبير بالأنساب"[٧]. وهذه صورة لويلز كبلد عتيق متخلف يقوم فيها السادة الذين لا يكاد يغطى ظهرهم ثوب بسرد أشجار عائلاتهم عائدين بأنسابهم إلى أينياس بطل طروادة، إنها بلد ذات تخلف دائم ولأهلها الكثير من النسب القديم، ولكن ليس لديهم تاريخ قومى.

ولم تكن هذه هى الحال فى القرون الأولى، ذلك أن الرؤية الويلزية القديمة للتاريخ كانت ثلاثية الجوانب: تتعلق بأصولهم كأمة، وباعتناقهم المسيحية، وبحياة وسيرة ملوكهم المحليين. وأقدم جزء فى هذه الرؤية مجموعة من الأساطير تذهب إلى أن الويلزيين هم أقدم وأول شعوب الجزر البريطانية (وهذا ما جعل توماس جونز يستخدم مصطلح "البريطانيين"). ففيما يتعلق بتاريخ الويلزيين كأمة نجد أنهم حفظوا عن ظهر قلب الحقائق المتعلقة بأبطالهم الأوائل وكيف ردوا موجات الغزاة ثم هزموا لكنهم عادوا إلى القتال ثانية، وذلك فى ثلاثة عبارات مترابطة تدعى "ثلاثيات جزيرة بريطانيا"[٨]. أما الجانب الثانى من الرؤية فيتعلق بالمسيحية التى دخلت بريطانيا زمن الرومان ودافع عنها الويلزيون ضد الساكسون الوثنيين عن طريق أبطالهم مثل أمبروسيوس أوريليانوس وآرثر. وفى كل محل كانت الكنيسة أو البئر المقدس يرتبط بهذه الفكرة عن طريق القديسين مثل ديفيد أو غيره من قديسى شعب الكلت. أما الجانب الثالث من الرؤية فهو تقليدى الطابع إلى درجة أكثر ويتصل بسلسلة

الأمراء المحليين المنحدرين من زعماء القبائل أو من الأصول الرومانيـــة مثـل كونيدا أو من صلب كدولادر Cadwaladr المبارك، وهو آخر ملك ويلزى يدعى السيادة العامة على بريطانيا فى القرن السابع، وتصل هذه السلســـلة إلـــى وفـــاة لويلين الثاني عام ١٢٨٢. وكان أهل بويليث حتى أواسط القرن الثـــانى عشـــر يعرفون خطأً باسم "خونة بويليث" لأن لويلين قتل فى مكان مجاور لها.

وخلال المرحلة المتأخرة من العصور الوسطى اختلطـــت هـــذه الجوانـــب المختلفة وتحورت. ففى القرن الثانى عشر عدل جيوفرى أوف مونمـــاوث مـــن الأساطير القديمة واخترع تراثاً ويلزياً ركز فيـــه علـــى الأصـــول الطروايـــة للبريطانيين، حيث استمدت بريطانيا اسمها من بروتس واستمدت ويلـــز إســـمها (كيمرو) من كامبر، كذلك ركز مونماوث على الدور البطـــولى للملـــك آرثـــر. واستمر المؤرخون الويلزيون يتمسكون بعناد برؤية مونمـــاوث التـــى وضـــعها للتاريخ الويلزى الذى كان حتى أواسط القرن الثانى عشر أحد الأهداف الرئيسية للوطنيين هو العثور على الأصل الويلزى الذى اعتقدوا بوجـــوده وراء تـــاريخ مونماوث والقيام بنشره. كذلك كان الدارسون الويلزيون فى ذلك العهد واعـــين بالأبعاد الأخرى للتراث الويلزى وهو البعد التنبؤى أو الخلاص الذى كان يسقط الماضى الويلزى على المستقبل. وفى هذا الخصوص قام إيفان إيفانز بشيء من هذا فى مناقشته للتراث الويلزى الشعرى فى عام ١٧٦٤[٩]. وكان المتنبئـــون أو العرافون فى المجتمعات الكلتية المبكرة يتنبأون بالمستقبل، وهى الوظيفـــة التـــى قام بها الشعراء بعد ذلك. وفى أعقاب فقدان الاستقلال عام ١٢٨٢ اكتسبت آداب النبؤة أو "البرود" brud أهمية كبرى[١٠].

وقد أخذ هذا التراث التاريخى المحلى بأبعاده الثلاثة فى التحـــول بالتـــدريج خلال القرن السادس عشر إذ إنحل الجانب التنبؤى فيه، وإن ظل هنرى تيـــودور يتلاعب بالتراث بذكاء لحشد التأييد الويلزى بعد أن صـــور نفســـه علـــى أنـــه المخلص "أوين الثانى"، كما استخدم نسبه إلى كدولادر لإضفاء المشروعية على دعاوى أسرة التيودور فى السيادة على بريطانيا. وكان هنرى يبدو فـــى أعـــين الآخرين على أنه يرمز لعودة آرثر التى طال انتظارها. وبعـــد ذلـــك اعترفـــت الكنيسة الانجليكانية بالأساطير الويلزية المتعلقة بتأسيس الكنيسة البريطانية على يد جوزيف أوف أريماثيا، وبهذا أصبح ممكنا إلقاء اللوم على فقدان اســـتقلالها

على عاتق النورمان وبابا روما وليس على عاتق الإنجليز(١١). أما باقي التراث الويلزى فلم يستوعب، بل أصبح مطعوناً فيه على أنه بلا أساس وأسطورى، بعد أن نسف بوليدور فيرجيل الكثير مما أورده جيوفرى أوف مونماوث فى "تاريخه" باعتباره مجرد خرافة. أما ما تبقى بعد هذه الهجمات أو التعديلات فقد استولى عليه الدارسون الإنجليز باعتباره التاريخ الإنجليزى - البريطانى ذلك أنهم أرادوا إحداث تطابق بين إنجلترا وبين التاريخ البريطانى القديم(١٢). ومن الملاحظ أنه حتى أواخر القرن السابع عشر كان أهالى ويلز يحرصون على أن يردد أبناؤهم مقتطفات من حكايات أبطالهم الشعبيين: إمريس (أو أمبروسيوس) وميرلين وآرثر وتاليسين وغيرهم حسبما تدل مراسلات إدوارد لويد فى تسعينيات القرن السابع عشر(١٣). على أن هذه المقتطفات لم تشكل جزءاً من كل متكامل متصل، وإنما كانت كحبات اللالىء التى انفرطت من عقد منثور. ولكن فى بعض الأحوال حفظت شذرات من تاريخ ويلز فى هيئة أغانى شعبية كما فى قصيدة ماثيو أوين "تاريخ الويلزيين" التى تذكر الويلزيين بهزائمهم فى الماضى(١٤).

وكان لضياع التاريخ الويلزى على ذلك النحو أثر مدمر على جوانب الثقافة الأخرى، بحيث أن أقدم النصوص الخاصة بالفولكلور الويلزى تعود فقط إلى الفترة من ١٥٥٠ إلى ١٧٠٠، ومن هنا اجتهد الأدباء والآثاريون لانقاذ تراث ويلز من الضياع بعد أن شعروا أن العالم الذى ألفوه يوشك على الزوال كما لاحظ ويليامز(١٥). ومما زاد موقف انقاذ تراث ويلز سوءا حدوث تدهور تدريجى فى فهم الأدباء الويلزيين لثقافتهم التقليدية ورموزها ولغتها ونحوها حتى أن العديد ممن بحوزتهم مخطوطات اعترفوا بأنهم وإن كانوا يتحدثون الويلزية فإنهم لا يفهمون شيئاً مما تحتويه وقد يكون ذا قيمة. وأكثر من هذا فقد حاول توماس هيرن دون جدوى إغراء الويلزيين بطباعة ما لديهم من مخطوطات قديمة فتبين له أنهم جميعاً غير راغبين ونافرين ولا يشجعون تاريخهم على الإطلاق"(١٦). وبسبب التدهور الذى حاق بثقافة أهل ويلز فلقد سيطرت على الشعر الويلزى أشكال الغنائية الإنجليزية (حتى وإن كتبت ببدايات الكلمات من الحروف الساكنة) كما حلت العقيدة البروتستانتية محل الرموز والإشارات فيما تبقى من الشعر التقليدى. وفى هذا كتب جون مورجان أوف ماتشين وهو باحث

ويلزى مجيد فى أوائل القرن الثامن عشر إلى موسى ويليامز مساعد إدوارد لويد (وقد عمل لفترة أمنياً للجمعية الملكية) يقول له أنـه إذا كـان لا يمكـن قـراءة الأعمال الكلاسيكية اليونانية والرومانيـة بـدون الاسـتعانة بقـاموس يوضـح الإشارات الكلاسيكية، فلابد من وضع معجم للفولكلور الـويلزى، وإلا فسـيظل التاريخ والأدب الويلزى كالقفل الذى لا مفتاح له.

ولم يكن توماس جونز الوحيد عندما قال فى عام ١٦٨٨ بأن القدر قد "أفسد لغتنا" وأن المزيد من الويلزيين أخذوا يصفون الويلزية "باللغة القديمة" كمـا لـو كانت بيتاً للمسنين، فالشاعر إدوارد مورس امتدح القس لويد أسقف سانت آساف (وهو أحد الأساقفة السبعة الموجودين فى عام ١٦٨٨) لتعلمه اللغـة الويلزيـة، ولأنه جعل هذه اللغة تصف نفسها بأنه "لغة عجوز تعاورتها الضـربات وهـى التى كانت على القمة فيما مضى"، وأنها "طاووس رقيق فى سن الشيخوخة"[١٧]. وعلى الجانب الآخر تمنى كتاب إنجليز ساخرون مثل دبليو أر. فى كتابه الدرس الويلزى Wallography (لندن، ١٦٨١) أن تموت اللغة الويلزية عما قريب وأنها "كهذيان" المجانين ولا يتحدثها سوى الدهماء. كما اشتكى هنرى رولانـدز أوف لانيدان فى تاريخه عن منطقة إنجلسى قائلاً: "وفى الفترة الأخيرة عندما طغـت الإنجليزية كثيراً على الويلزية وصارت اللغة الرائجة والراقية أصبحت الكثيـر من كلماتنا قديمة وعديمة الفائدة رغم أنها كانـت فيمـا مضـى زهـرة لغتنـا وزينتها.[١٨] وأصبحت اللغة، شأنها فى ذلك شأن كل مـا ينتمـى إلـى ويلـز، معدومة المكانة ولا يعتد بها (كما قال توماس جونز عام ١٦٨٨). وكتب الشاعر والنبيل هيو هيوز عام ١٧٣٠ إلى العالم الكبير لويس موريس يقول بأن جميـع المدافعين عن اللغة القديمة قد أخلدوا إلى النوم[١٩]. على أن الـذى أبقـى علـى الويلزية حية وحال بينها وبين التدهور إلى محـض لهجـات كتـب الصـلوات الانجليكانية والإنجيل الويلزى والأدب البروتستانتى الدفاعى. غير أنه لـم يكـن لهذه اللغة أدوات التحديث والتطوير اللازمة فبدت مفتقرة إلى القـوة الحيويـة، حتى لقد صورت على الغلاف الداخلى لقاموس جـيمس هاويـل عـام ١٦٥٩ كعذراء مذعورة هائمة فى غابة فى مقابـل سـيدات الـبلاط الإنجليزيـات أو الفرنسيات اللواتى ارتدين أفخر الثياب[٢٠].

على أنه لم يوجد مقابل حديث فى ثقافة ويلز العلمانيـة للجهـود الكبيـرة

للزعماء البروتستانت الويلزيين من العصر الاليزابيثى، ونقصد بذلك وجود أدب علمانى حديث، إذ ظل الأدب الويلزى واقعاً تحت هيمنة الشعراء ذوى النظـرة المتخلفة (وكانوا يؤدون أعمال المؤرخين والنساخ والموظفين ومسجلى الأنساب والموسيقيين ... إلخ)، وتوارى فن الشعر التقليدى بالتدريج مع تجلى ابتعاد ثقافة هؤلاء الشعراء شيئا فشيئا عن العصر. وبدا هذا الفن يتدهور فى المناطق نصف الويلزية والويلزية الكاملة فى نفس الوقت. ولم يتبق فى جلامورجان سوى القليل من الشعراء التقليديين بعد عام ١٦٦٠ وفى مونتجومرى شاير بعد ١٦٤٠. بـل وحتى فى شبه جزيرة ليلين البعيدة، وكما قال ميردين فارد فى كتابـه **شـعراء ليليين الأوائل**، هناك فجوة زمانية بين آخر هؤلاء الشـعراء فـى عـام ١٦٤٠ وشاعر هاو ظهر عام ١٨٠٠ وكان بحارا على سفينة حربية[٢١]. وفى ميريونث كان زيون دافيد لاس (١٦٩٠) هو آخر شاعر يقيم لـدى عائلـة كبيـرة فـى منطقة ناناو حسب النظام القديم، ولكن ينبغى أن نتذكر أن نبلاء ناناو وما حولها كانوا ما زالوا يكتبون الشعر الويلزى (لأنفسهم وللنشر) كهواة حتى أوائل القـرن التاسع عشر.

ولم يعد الشعراء التقليديون قادرون على إيجاد العمل لأنفسهم بل كانوا غير مرغوب فيهم فى السنوات الأولى من القرن الثامن عشر مما جعلهـم يشـتكون بمرارة من ذلك إلى حد أن بعضهم مثل زيون برتشارد بريز ترك الزمام لغضبه العقيم فى كتاب **التسلية الدينية** Cerfyddol Difyrrwch علـى "الأعمـدة التـى أسقطت"[٢٢]. وكف أعيان ويلز عن دعم الثقافة المحلية إلى درجـة أن "ضـعف الفن وشاخت اللغة وذلك بسبب ضعفهم، وضلوا فى طرق زائغة أدت بهم إلـى حافة الهلاك"[٢٣].

ولم يكن مما يعتد به أن الهواة ظلوا يقرضون الشعر بين عامة الشـعب أو النبلاء ذوى المكانة الأقل أو أن كتب الشعر ظلـت تصـدر. وكـان الشـعراء التقليديون ينظرون إلى الوراء صوب ماض كانوا فيه ينشدون للجميع من النبيل إلى الفلاح، وكانوا فيه مشتركين فى حياة مرحة فرحة، وكانت فيه الحياة كلهـا متناغمة. ولم يكن الساخر الشرس أليس وين، وهو كاهن مـن الأعيـان الأقـل مرتبة، يكن الحب للشعراء التقليديين فقط بل كان يكره العناصـر الحديثـة فـى المجتمع كذلك، وشعر مثل زيون بريتشارد بريز بوجود نوع من الفـراغ فـى

المجتمع، وهو يصف "بيت ريفى كبير خاو" تركه مالكوه ورحلوا إلى إنجلترا أو فرنسا" للبحث عما كان يسهل عليهم العثور عليه بين ظهرانيهم"، وكأن العائلة القديمة تركت بيتها ليسكنه البوم والغربان وأمثالها، يقول:

"كان يوجد الكثير من أمثال تلك البيوت الريفية المهجورة التى كان يمكن -لولا الكبرياء- أن تعود إلى ماضيها كمحافل يغشاها أفضل الرجال، وتصبح ملاذا للضعفاء، ومعاهد للسلام وكل معانى الفضيلة، وبركة للآلاف الذين يعيشون فى البيوت الأصغر حولها"[٢٤].

وحتى لو ظل كبار النبلاء والوجهاء فى وطنهم فلم يكن من المحتمل أن يجدوا أنفسهم جزءاً من مجتمع محلى صغير موحد ومتناغم، إذ كان البيت الويلزى التقليدى الكبير قد شارف على نهايته ولم يعد الوجهاء يسكنون تلك البيوت الكبيرة ذات القاعات والخدم والأتباع والأصدقاء والشعراء[٢٥]. بل إنهم أصبحوا يعيشون حياة مستقلة خاصة وعدلوا من تصميم مساكنهم لتساير الموضات السائدة فى لندن، وماتت الأساليب العامية الإقليمية. وبحلول عام ١٧٠٠ كان الويلزيون على ما يبدو آخذين فى مواكبة أساليب المعيشة التى راجت فى إنجلترا قبل قرن أو قرنين مسبقاً[٢٦].

ولقد تبدت القطيعة الثقافية التى نتحدث عنها كأوضح ما يكون فى دنيا الموسيقى. ففى أواخر القرن الثامن عشر دهش ويليام جونز أوف لانجادفان، وهو جامع للرقصات الشعبية الويلزية من أن تراث القرون الطويلة اختفى فى بحر فترة قصيرة. وفى هذا الخصوص أرسل لويس موريس قصيدة مع بعض أوتار آلة الهارب إلى كاتب اليوميات ويليام بلكلى، أحد وجهاء منطقة برندو فى أنجلسى فى ١٧٢٦، وهذه ترجمة لتلك المقطوعة القصيرة جاء فيها: "لربما نشكو أنه لا يوجد فى ويلز موسيقى ولا مرح، ولكن كان يوجد فى الأزمان القديمة آله هارب فى كل بيت[٢٧].

وفى عام ١٧٢٩ كتب المؤرخ والنحوى جون رودريك -وهو يشعر بالمرارة فى شيخوخته- إلى لويس موريس ناعياً أنه لا يجد أحداً يفهم الموسيقى الويلزية القديمة من حيث النغمات وقواعد ضبط وعزف الآلات الموسيقية القديمة التى وردت فى العديد من المخطوطات الويلزية. وبعد ذلك بسنوات عشر

الأخوان موريس على مجلد (ألبوم) ضخم من الموسيقى الويلزية القديمة مكتوبة بترمير غريب. وكان عازف آلة الهارب لدى الملك جيمس الأول، وهو روبرت آب هيو، قد كتبها عام ١٦١٣، وهو من نفس المنطقة التى ولد فيها موريس فى جزيرة أنجلسى ومات عام ١٦٦٥ أى قبل مولدهم بجيل تقريبا. وكانت عائلة موريس عائلة موسيقية تجتمع للغناء حول آلة الهارب، وقد تعلموا كيف يجذبون الجمهور بل إن أتباعهم من الخدم كانوا يخرجون لرعى الماشية وهم يعزفون الأغانى القديمة على آلة موسيقية بدائية قديمة. وكانوا يغرمون بموسيقى فيفالدى وكوريلى ويزعمون أنهم خبراء فى الموسيقى الويلزية. غير أننا إذا فحصنا نوتات ريتشارد يونج الابن والمحتوية على عدد كبير من الأنغام لعزفها على الكمان سنجد أن أربعة أخماسها ذات أسماء إنجليزية[٢٨]. يضاف إلى هذا أن أولاد موريس لم يفهما المجلد الضخم الذى وضعه روبرت آب هيو (وهو عبارة عن منتخبات من موسيقى العصور الوسطى) على الإطلاق كما لم يفهمه أى من موسيقيى ويلز فى القرن الثامن عشر.

والحال كذلك أصبحت الموسيقى القديمة فى بعض أنحاء ويلز ترتبط بطقوس وشعائر الحياة المعتادة، حتى لقد أفلت بأفول تلك الحياة نفسها . وفى هذا كتب أحد من يراسلون إدوارد لويد فى أواخر القرن السابع عشر خطاباً له فى كلية أشموليان بجامعة أكسفورد يصف الحياة القديمة فى لاندريللو -وهى قرية بعيدة بالقرب من بالا- قائلا: كان العازف العجوز دافيد رولاند يذهب عصر كل عيد فصح وبصحبته شباب الأبرشية إلى مرتفع كريج دينان ليشارك فى مهرجان الثيران البيضاء. ثم يعزف الأغنية المسماة يشين بانوج Ychen Bannog وكل الأنغام القديمة الأخرى التى ماتت هى الأخرى بموته[٢٩].

وإذا كانت هذه الثيران البيضاء تشبه نظيراتها فى جلامورجان فيعنى هذا أنها كانت تطوق بأكاليل من الزهور ويحيط بها الراقصون فى مرح. ولا ريب أن هذا كان منظراً خلب لب الشعراء، حتى لقد نظم الشاعر جون كيتس قصيدة عن اليشين بانوج وهى الثيران طويلة القرون ضخمة الجثة فى أوربا آنذاك. وعندما انقرض العازفون القدامى كان التراث القديم الذى مات بموتهم تراثاً طويلاً حقاً. ولم يكن هذا الضرب من العزف معروفاً إلا فيما ندر فى جنوب ويلز، وتبدو هذه الحقيقة واضحة من بلاغ دينز بارنجتبون لجمعية الأثريين عام

١٧٧٠ من أن آخر العازفين التقليديين الويلزيين كان لا يزال حياً فى أنجلسى إلا أنه لم يترك خلفاء يسيرون على دربه. بل لقد حل الهارب الثلاثى الكبير فى القرن التاسع عشر محل آلة الهارب الويلزية البسيطة وتدفقت الأغانى ومقطوعات "البالاد" على النمط الإنجليزى بعد عام ١٦٦٠ وجلبت معها الكثير من الألحان الإنجليزية. وكانت عائلة موريس تدرك أن غناء الأشعار على موسيقى آلة الهارب هو تراث يحتضر، وأنه أخذ ينحصر -بحلول عام ١٧٣٤- فى المناطق البعيدة مثل كارنارفون شاير وميريونيث[٣٠].

وكان إدوارد لويد ومراسلوه يعون بالفعل فى التسعينيات من القرن التاسع عشر أن اتساقاً مملاً أخذ يتسلل إلى الحياة فى ويلز. فقد لاحظوا مثلاً بدقة أن الأسماء النمطية مثل جون ويليام حلت محل أسماء التعميد المحلية التى ندر وجودها مثل لوارخ، وجوليوبريد، وتيجواريد، وتانجوستل وما شابه. والحاصل أنه بحلول القرنين السادس عشر والسابع عشر حل اسم العائلة الثابت محل أسماء الآباء والأجداد المسلسلة المسبوقة بكلمة "ابن" ليصبح القاعدة بين الطبقات العليا. ولم يعد للنظام القديم الذى يركز على نسب الشخص وقرابته للآخرين فى المجتمع المحلى وجود إلا فى المناطق النائية وبين الفقراء. وساد فى كل مكان التوجه نحو أنماط السلوك المتسمة باللطف والأناقة التى استمدت معاييرها من إنجلترا وفرنسا وليس من ويلز. وأصبحت جمعية ضباط البحر والتى اتهمت كثيراً باليعقوبية(*) عبارة عن ناد راق للعشاء فى غرب ويلز يضم فى عضويته النساء وتمنع قواعده تبادل السباب والسلوك السيء.

وفى الوقت نفسه نلاحظ اعتناء عدد كبير يثير الدهشة من الوجهاء بالدراسات الأثرية أو بترجمة الأعمال الدينية إلى الويلزية. وظهر بينهم من هو شديد التدين مثل السير جون فيلبس أوف بكتون الذى كان بين مؤسسى جمعية نشر المعرفة المسيحية. أما ويليام بلكلى أوف برندو والذى كان لديه كما ذكرنا آله هارب ويهوى جمع الشعر الويلزى فكان رجلاً متزناً ومنظماً ومتديناً وهو ما يتناقض تماماً مع الوجيه بلكلى أوف دراونفى ذلك السكير متقلب الطباع والذى عاش فى القرن السابع عشر ومازلنا نحتفظ بوقائع تاريخه[٣١]. وكان توماس

(*) اليعقوبية فى الأدب والفنون نسبة إلى عصر جيمس الأول ملك إنجلترا أوائل القرن السابع عشر

بنانت –وهو أحد كبار شخصيات حركة الإحياء التاريخى فى القرن الثامن عشر– يتناول شاى العصر فى بيت صيفى كان أسلافه يستخدمونه لحفلات السكر. وقد لاحظ كغيره من مراقبى المجتمع الويلزى أن عادة أهل ويلز القديمة فى الذهاب على فترات منتظمة إلى حفلات صاخبة عنيفة فى الحانات أخذت تختفى. ويصور لنا بنانت بقلمه حياة الوجيه لويد أوف كومبيكان فى ميريونيث والذى يعيش حياة عارمة فى الجبال أشبه بحياة العصور الوسطى يأكل الشعير ولحم الماعز ويشرب الخمر المصنوعة فى المنزل فى مثانة الثور ويسرد شجرة أسلافه رجوعاً إلى أمراء ويلز. لكن هذه كانت صورة فرد نادر الوجود[٣٢]. بينما كان قريب لويد، وهو هنرى لويد أوف كومبيكان فى ذلك الوقت نفسه يطوف بأوروبا كخبير عسكرى يؤلف الكتب حول الاستراتيجية، وهى الكتب التى أثرت فى نابليون.

ومن ناحية أخرى كان الأخوة موريس: لويس وريتشارد ووليام أصدقاءً لتوماس بنانت. وترسم مراسلاتهم الكثيرة صورة واضحة لدنيا أخذت تصبح أكثر جدية وإتزاناً. والحق أن أولئك الأخوة أنفسهم كانوا متحررين دينياً وغير متزمتين ولهذا عمد محررو خطاباتهم على الدوام إلى حذف عبارات معينة من خطاباتهم محافظة على اللياقة. لكنهم أدركوا مبكرا أن الأمور تتغير حين قام صديقهم توماس أليس، كاهن كنيسة هوليهد، بحملة من الإصلاح الأخلاقى فى أنجلسى فغير من الطقوس القديمة، وطرد كل العرافين من الجزيرة، ومنع المآتم الويلزية، وحرم على العامة الذهاب إلى الحفلات. ويبدو أنه حقق كل هذا بلا صعوبة تذكر كما لو كانت طريقة الحياة القديمة فى سبيلها للموت فعلاً. ومما يؤكد ذلك ما كتبه ويليام بلكلى أوف برندو فى يومياته ليوم ٣١ أكتوبر عام ١٧٤١ قائلاً: "لم أر إلا القليل من النيران هذه الليلة ويبدو أن خرافة المواكب القديمة تضمحل".

وأكد هذا التغير سيرة حياة فلاحين من منطقة أنجلسى فى القرن الثامن عشر بقيتا حتى اليوم وهما ريز كوكس[٣٣]، وماثيو أوين ابن شقيق الشاعر العبقرى كورونوى أوين الذى كان سكيراً متقلب الأحوال[٣٤] حيث تظهر سيرتهما الحياة فى جزيرة مهووسة بالرياضات العنيفة فى أغلبها وبمباريات لكرة القدم يفوق صخبها صخب مباريات العصر الحديث بكثير، لكنها تحولت

إلى الرزانة والجدية والإصلاح بحلول أوائل القرن التاسع عشر. وهي نفسها صورة الحياة فى كارنارفون شاير التى وصفها لنا حوالى ١٨١٠، حيث تحولت حياة أفراد الشعب العاديين نتيجة لنشاط المتعصبين الدينيين، و "روح العصر الجشعة" التى لم تعد تسمح بوقت فراغ كبير. وشعر بأن الحياة السعيدة للشعب الويلزى قد انتهت، وخلص إلى أن معظم هذه التسالى ومشاغل أوقات الفراغ دفنت فى القبر الذى حفره لهم تزايد ذكاء الناس، ولكن المؤكد أن الذى حفر ذلك القبر مباشرة إنما هو روح الميثودية الجافة[٣٥].

كانت الميثودية نفسها (وإن لم يُقر بذلك) وليدة حركة معقدة لتعبئة الشعب الويلزى وتحويله إلى المسيحية، وقد نظمها المنشقون والمبشرون الانجليكان خلال الفترة من ١٦٦٠ إلى ١٧٣٠، كما أوضح ذلك بما لا يدع مجالاً للشك جى. إتش جنكنز فى كتابه الضخم[٣٦]. لقد تألفت الميثودية بالتأكيد كحركة من الأفراد الواعين المهتمين بخلاص النفوس غير أنها ورثت الكثير من اهتمامات الحركة الأخلاقية الأقدم بنشر القراءة والكتابة والوعظ والنشر وتغيير أساليب الحياة القديمة. وكانت الثقافة الميثودية بالغة الحيوية والنشاط ساعدت على ملء الفراغ فى حياة عامة الشعب والذى كان قد ظهر بالفعل. وقد دأب روبرت جونز أوف روسلان فى تاريخه الرائج لأيام الميثودية الأولى فى شمال ويلز على انتقاد أسلوب الحياة القديمة باعتباره "مهملا" و "أجوف"[٣٧].

غير أن الميثودية وهى تدمر الثقافة القديمة وضعت ومعها المنشقون الدينيون الآخرون أسلوباً جديداً للحياة فى ويلز قطع صلة الشعب بالماضى. وعلى هذا يقل باستمرار فى كتب تاريخ ويلز (وهى كثيرة العدد) ذكر أعياد القديسين واحتفالات وأعياد الآباء القديسين مع مرور السنوات. كما توارت الطقوس والعادات بالتدريج إذ اختفى مثلاً الرقص حول عامود الربيع من منطقة كابل هنيدره (فى مقاطعة كارماثنشاير) فى ١٧٢٥، واستمر فى أبيردير (فى جلامورجان) حتى عام ١٧٩٨، وفى بندرين فى المراعى المحيطة بأبيرديرظل باقياً حتى أواسط القرن التاسع عشر.

وفى أوائل القرن الثامن عشر وجدنا الكثير من الكتابات فى ويلز تهاجم اعتياد الويلزيين على السحرة والعرافين بعد عهد طويل من اختفاء هذه الأشياء فى إنجلترا[٣٨]. وعلى الرغم فى ذلك نجد إريموند جونز أو "النبى العجوز" وهو

واعظ منشق عجوز من بونتيبول يهاجم تخلى الناس عن الاعتقاد فى السحر فى ويلز، مع ما يمثله ذلك من نزعة تميل إلى الساديوسية[٣٩]. وأكثر من هـذا فقـد تحولت احتفالات الجنائز إلى جلسات صلاة، كما تحولت احتفالات القديسين إلـى مجالس وعظ، كذلك قام أحد القساوسة التقليديين بتحويـل مبـاراة كـرة القـدم الشهيرة بين قريتين فى كارديجانشاير -وهى المباراة المعروفـة باسـم "الكـرة السوداء"- إلى احتفال لتلقين العقيدة الدينية بسبب تزايد الاشمئزاز من الوفيـات التى نجمت عن مباراة الكرة.

ويشرح لنا إلياس أوين عالم الفولكلور العظيم فـى كتابـه الخـلاب عـن الصلبان الحجرية القديمة فى وادى كايد[٤٠]، كيف أن حركة الإحياء الكنسى فـى العهد الفيكتورى هدمت السلالم التى كانت تربط بين أجنحة فى الكنيسة وبعـض الحانات كما أزالت الأركان المقامة فى الكنائس التى توضع عليها أنواع الجعـة الفاخرة التى كان الكاهن يمنحها كجائزة للفائزين فـى مسـابقات يـوم الأحـد الرياضية، كما أزالت ملاعب الكرة فى أفنية الكنائس، ووضعت شـواهد قبـور رخامية ضخمة فى أفنية الكنائس التى كانت فيما مضى معدة للرقص واللقـاءات الرياضية. ولم تكن هذه الأمور لتثير اهتمام أى شخص سوى دارس الفولكلـور لولا حقيقة أن عامة الشعب الذين تغيرت حياتهم بالكامل ظلوا آخـر مسـتودع يحفظ العادات والموسيقى والمعرفة التاريخية والشعر واللغة الويلزيـة. وكـان للتغيرات فى حياة الشعب أهمية جوهرية فى أعين الدارسين والـوطنيين الـذين ذهبوا إلى أنه إذا أريد لويلز البقاء فلابد من اصطناع دعم جديد لها.

ولم يكن قادة الحركة الميثودية أجلافاً غير متقفين كما قد يعتقد الـبعض، إذ كان توماس جونز أوف دنبيه مثلاً شاعراً متميزاً يكتب بـالعروض الـويلزى. وكان صديقه توماس شارلز أوف بالا يعرف المخطوطات الويلزية معرفة وثيقة ويصادق دارس الأساطير الرومانسية ويليـام أويـن (بوغـه Pughe) ويهـتم بأسطورة مادوك بل كان يعارض الثقافة الشعبية القديمة بشدة. وفى هـذا كتـب إلى صديق له عام ١٧٩١ فى بالا يقول: "لم تعزف فى هذه المنطقة فى الأشـهر الماضية آلات الهارب إلا ما أسماه القديس جون بآلات الهارب الذهبى. إن هـذا الفن ليس فقط معرضاً للخطر بل لقد ألغى وفنى تماماً[٤١]. وكتب فى نفس العـام إلى صديق آخر يقول له: "إن هذا الإحياء للدين قد قضى على كـل اجتماعـات

الرقص المرحة والغناء على آلة الهارب وكل أشكال المجون الخاطئ التى كانت تسود بين الشباب هنا"(٤٢).

وذكر إن آخر المهرجانات التى أقيمت كانت أكثرها رزانة واحتشاماً فيما رأى. وإذا كان كامدين ذكر أن منطقة لانروست فى دنبيتاير هى مركز صناعة آلات الهارب فى القرن السادس عشر فإن صمويل لويس لاحظ فى كتابه **قاموس ويلز الطبوغرافى** أن "لانروست كانت معروفة فى الماضى بصناعة آلات الهارب، أما فى الحاضر فهى تشتهر بصناعة الغزول الصوفية ونسج الجوارب، وهى أبرز مناحى التجارة فيها"(٤٣).

ومن ناحية أخرى سجل كُتاب أوائل القرن التاسع عشر من أمثال بيتر روبرتس، ووليام هولز أن طريقة الحياة فى ويلز أوشكت على الموت(٤٤). بل أن المبتكرات المتأخرة نسبياً (والتى يرجح أنها ترجع إلى القرن السابع عشر فى أصولها) مثل المسرحية الشعبية أو المقطوعة أو الأغنية الشعبية كانت توشك أن تموت هى الأخرى سراعاً. وتركت المسرحيات الشعبية المتحررة أخلاقيا- والتى وصفها توماس أليس أوف هوليس "بالمقطوعات القذرة" - مكانها بشكل متزايد لمقطوعات مسرحية تقوم على التعليم الاجتماعى والأخلاقى بمرور القرن وكان ذلك خلال حياة أعظم الممثلين المسرحيين وهو توماس إدوارد أو "تويم أو رنانت". وقد أصبحت المسرحيات غير مرغوبة حتى قبل وفاة تويم عام ١٨١٠. أما الأغانى الشاعرية وحتى ما يعالج منها موضوعات أخلاقية فقد تعرضت للهجوم باعتبارها غناءاً غير أخلاقى سرعان ما اختفت فى عشرينيات القرن التاسع عشر(٤٥).

وبدا أسلوب الحياة الجديد الجاد غريباً فى أعين الدارسين والوطنيين الذين اعتبروه مستورداً من بريطانيا ولم ينشأ من بين طبقة أعيان ويلز ولا من بين شعبها. وكان ويليام جونز أوف لانجادفان طبيباً ريفياً أنجليكانى المذهب تأثر كثيراً بفولتير ويتفق إلى حد ما مع إدوارد جونز عازف آلة الهارب العظيم ذى النزعة الموالية للملكية والكنيسة. وكان يرى أن إدوارد إنما يجمع الموسيقى والفولكلور الويلزى فى لحظاتهما الأخيرة، وهو ما كان إدوارد يراه فيما يقوم به ويليام من جمع وتوصيف الرقصات الشعبية القديمة(٤٦). وكان أمثال إدوارد جونز ينتمون إلى الفئات الدنيا من الوجهاء والأعيان بينما انتمى قليل منهم مثل

بنانت إلى الفئة العليا من الأعيان.

وكانوا كلهم واعين بالذات ويبتعدون قليلاً عن العوام وأدركوا أنه لابد من البحث عن ماضى ويلز والعثور عليه والمحافظة عليه ثم إعادة خلقه للشعب الويلزى فى ظل ظروف جديدة تضع فى الاعتبار ثقافة الكتب المطبوعة والنزعة الأخلاقية الرزينة وتحسن أساليب النقل والاتصال ورغبة الأندية والجمعيات فى أن تحل محل الجيرات القديمة التى كانت تشمل الناس. ومع ذلك فقد وجدت عوامل عقلانية كثيرة أشارت للشعب الويلزى إلى أنهم لا يجب بعد الآن أن يبقوا على هذا المجتمع المتهاوى الواهى وأنه يجب بذل الجهود الكبيرة المكثفة لكسب تأييدهم لمثل هذا المجتمع. ومن هنا نشأت فى ويلز أهمية الاصطناع المتعمد للتراث.

الاستيدفود (الجلسة)

لم يكن الاستيدفود Eisteddfod بأى حال ابتكاراً متعمداً وقد عقدت أول اجتماعاته المسجلة فى كارديجان على يد اللورد ريز (أحد آخر أمراء جنوب ويلز) فى عام ١١٧٦. وتعنى هذه الكلمة "الجلسة" وهى تدل على مجموعة من المسابقات الموسيقية والشعرية التى يعلن عنها قبلها بعام ويجرى فيها التحكيم وتمنح الجوائز. كذلك كان الاستيدفود فى العصور الوسطى مناسبة ينظم فيها الشعراء (المنخرطون فى طوائف أو جماعات) أمورهم حيث يمتحنون المشاركين ويجيزون الممارسين المعتد بهم ويلفظون غير المجدين من بين صفوفهم. ومثلما كان المحامون فى ويلز يزعمون أن القانون عندهم ترجع أصوله إلى الملك هيول الطيب Hywel فى الماضى الغابر، زعم شعراء ويلز أن جلساتهم هذه تعود إلى "مرسوم جروفيد آب كينيان" الذى يقال أنه أدخل ضوابط محكمة على نظام سلك الشعراء حوالى العام ١١٠٠. وفى استيدفود كارمارثن Carmarthen عام ١٤٥٠ أصبحت الاختبارات الشعرية أكثر تعقيداً وصعوبة، حيث فرض على الشعراء مثلاً الكتابة فى مزيج من أربعة وعشرين شكلاً عروضياً دقيقا تراعى سجع السواكن الأوائل بطريقة معقدة. وفى عامى ١٥٢٣ و ١٥٦٧ عقدت اثنتان من الاستيدفودات المهمة فى كيرويس فى منطقة فلينتشاير وكأنهما كانا إيذانا بغروب شمس هذا النوع من النشاط، إذ ذهبت جهود

إعادة أمجاد الماضى هباء عندما جرى التحضير لعقد إستيدفود فى تسعينيات القرن السادس عشر. وسرعان ما حلت الوفاة بهذا النظام الشعرى لعدة أسباب أهمها أن الشعراء كانوا مرتبطين بأسلوب حياة قديم آخذ فى الزوال [٤٧].

وبينما كانت طريقة الحياة القديمة آخذة فى الأفول والتهاوى بدأت أول إشارات الإحياء. ففى حوالى ١٧٠٠ أحييت جلسات الشعراء (الاستيدفود) وكان الباعث وراء ذلك التحول جون رودريك النحوى والمؤرخ حتى أصبحت هذه الجلسات تسمى باستيدفود الحوليات لأنه روج لها فى حولياته. وكان جمهور القراء قد ازداد زيادة هائلة منذ عام ١٦٦٠ ووجد عدد صغير هنا وهناك من هواة الكتب ممن كانوا يريدون ثقافة تختلف عن كتيبات الوعظ الجادة ويرغبون فى التمتع بجمال وروعة فنونهم المحلية. فمن المؤكد أن هناك فارقا بين أفضل الفنادق وبين بيت المرء.

ولما كان آخر الشعراء المحترفين قد توقف تقريباً عن النشاط فى تسعينيات القرن السابع عشر فإن الشعراء الذين حضروا الاستيدفودات الجديدة كانوا من الهواة، ولم يؤمها إلا أعيان ووجهاء ذوى مكانة متواضعة يلتقون لتبادل القصائد أو يترامون بالقوافى المبتذلة فى نوع من الحرب الكلامية وسط تناول الجبن والجعة فى الحانات التى تنعقد فيها سحب الدخان. وكانوا فى بعض الأحيان ينتظمون فى شكل فرق للمقاطعات - إذ برز لويس موريس فى مسابقة بين شعراء أنجلسى وكارنارفونشاير. ومع ذلك وجد بينهم نوع من النزعة التراثية: إذ حاول البعض الالتزام بقواعد الشعر المفصلة التى تعود إلى العصور الوسطى، وكانوا على دراية بالاستيدفودات التى جرت فى عصر ملوك التيودور وحتى مرسوم جروفيد آب كينان الذى نظم سلك الشعراء كما سبقت الإشارة.

من ناحية أخرى كان كتاب النحو الذى وضعه جون رودريك عام ١٧٢٨ أكثر من مجرد كتاب للنحو[٤٨]. إذ توجه إلى شعراء الحانات واحتوى على الكثير فى المعرفة الشعرية، وقصد به مساعدتهم على كتابة أشعار أفضل للاستيدفودات الصغيرة، وكذلك تصحيح سجع الحروف الساكنة الأوائل. كما أشار الكتاب بوعى إلى إستيدفود كيرويس عام ١٥٦٧ وإلى مرسوم جروفيد آب كينان. وفى عام ١٧١٠ نشر دافيد لويس -وهو أحد معارف إدوارد لويد، وكان كاهنا فى كادوكستون بالقرب من نيث (فى جلامورجان)- مجموعة قديمة

منتخبة من الحكم الشعرية تعود إلى العصور الوسطى فى ويلز. وكـان سـعر النسخة أربعة بنسات مما يعنى أنها كانت موجهة للجمهور العادى. كذلك تعرف أحد جيران دافيد لويس وهو المنشق الدينى ريز مورجان من مزرعة بينكيريجه – نيد على جون رودريك إما عن طريق حولياته أو عن طريق الاسـتيدفودات المبكرة، وكان رودريك قد نشر عام ١٧٢٨ قصيدة له كنموذج لكيفيـة الكتابـة بالأربعة وعشرين عروضاً التى وضعت للشعراء عام ١٤٥٠ وكـان مورجـان من أبناء العصر الحديث وواحد من الأدباء المثقفين الذين مثلوا فيما بعد العمـود الفقرى للراديكالية السياسية المبكرة فى مرتفعات جلامورجـان فـى سـبعينيات القرن الثامن عشر.

وهكذا يمكن القول على أية حال أن إستيدفودات الحوليات استمرت – كمـا كانت تدعى – بقدر من النجاح دون أن يكون لها تـأثير شـعبى كبيـر حتـى ثمانينيات القرن الثامن عشر، حيث وقع تغير كبير فى طبيعة هذا الحدث، لأنـه أصبح مرتبطاً بتلك القوة الجديدة التى تبلورت فى ذلك القرن ألا وهى "الجمعيـة الويلزية" وجمعيات أخرى ظهرت فى ذلك القرن وانتشرت فى القـرنين التاسـع عشر والعشرين. ولم يكن ممكناً فى الزمن السابق تصور قيام جمعيات تكـرس جهودها لأمور ويلز. وكانت أوائل تلك الجمعيات مؤلفة من أهل ويلز المقيمـين فى لندن والذين ساعدوا من يزور تلك المدينة من الويلزيين. وكـانوا ينظمـون الاحتفالات ليوم القديس ديفيد (الأول من مارس) ويجمعون الأمـوال لمسـاعدة الويلزيين ممن يعانون أزمات أو مشكلات.

وكانت أول هذه الجمعيات "جمعية البريطانيين القدماء" التى أسسـت عـام ١٧١٥، وقد تولدت منها عام ١٧٥١ جماعة أشهر منها هى الجمعيـة المـوقرة للأصلاء (ويقصد بهذا اللفظ الأخير سكان ويلز باعتبارهم السـكان الأصـليين لبريطانيا). وكان من أهدافها الخيرية والحيوية خدمة البريطانيين القدماء لكنهـا زادت على ذلك بعقد شتى أنواع الاجتماعات الأدبية وعنيت بالتـاريخ والآثـار والقضايا الجارية واجتذبت إلى صفوفها العديد من الأعضاء وجلهم من النـبلاء. ولما كان عامة الشعب يريدون هيئات لا تتسم بالطابع الرسـمى الشـديد لهـذا أسسوا عام ١٧٧٠ جماعة "الجوينيديجيون"، ومعناها رجال شمال ويلز وكان لها طابع شديد المرح وولع أعضاؤها بالشعر والنقد الأدبى والإغراق فـى الغنـاء

وعزف آلة الهارب.

وكان لهذه الجمعيات والأندية التى اجتمعت في جانات لندن أعضاءٌ في ويلز، وسرعان ما اهتم الويلزيون فى بلدهم إهتماماً كثيراً بهذه النشاطات التى تحدث فى العاصمة لندن(٤٩). وفى أواخر ثمانينيات القرن الثامن عشر طلب أدباء شمال ويلز فى جمعية الجوينيديجيون استخدام أموالها لتنظيم عقد إستيدفود كبير فى ويلز تولى تنظيمه والإعداد له نفرٌ من أبناء ويلز المهرة مثل توماس جونز مسئول الجمارك فى كوروين وبالا، ومعه آخرون. وقد تكفل هؤلاء بالدعاية اللازمة فطبعت الإعلانات وأبدت الحانات والفنادق استعدادها لاستضافة الزوار وطبعت الإعلانات عن المسابقات. وهكذا حضرت الحشود الكبيرة لمشاهدة الاحتفالات على مدى أيام، وقدمت مقطوعات مسرحية كتبها تويم أورنانت فى أمسيات التسلية، وأقيمت أكشاك بيع الكتب فى كل مكان لبيع الكتب الويلزية، وخصصت جوائز كبيرة للشعر والنثر والموسيقى وكذا المداليات البديعة، كما طبعت الأحكام والأعمال الفائزة بالجوائز. كان ذلك فخراً للتنظيم المحكم وتكييفاً بديعاً لمؤسسة بالغة القدم مع ظروف العصر. ومن الواضح أن الأدباء الهواة والموسيقيين أرادوا جمهوراً أوسع وكان أن وجدوا مجموعة من المحترفين ممن يستطيعون تنظيم الأشياء. وأدى النشاط السياحى إلى تعبيد مجموعة من الطرق الجيدة تؤدى إلى شمال ويلز كما تطلعت مجموعة من الويلزيين الأغنياء المقيمين بلندن (مثل أوين جونز، أو "أو اين ميغير"، رجل الأعمال اللندنى ووالد مصمم العصر الفيكتورى أوين جونز) إلى استخدام أموالهم لخدمة ويلز.

واستمر نمط النشاطات الذى وضع عام ١٧٨٩ قائماً حتى عام ١٧٩٨ عندما تعذر عقد الاجتماعات الكبيرة بسبب ظروف حروب الثورة الفرنسية. وبعد انتهاء الحرب ضد نابليون بونابرت عام ١٨١٥ أستؤنفت النشاطات مع قليل من المتغيرات، فابتكرت المسابقات الموسيقية، ولم تكن كذلك إذا ما قورنت مع استيدفودات الحوليات ووصلت إلى أن تتسيد الاحتفالات. وفى سانت آساف عام ١٧٩١ استمرت مسابقة الغناء المعروفة باسم بينليون لمدة ثلاث عشرة ساعة دون أن يشعر الحضور بالملل على ما يبدو. ومع هذا الإحياء صنع دوبرى ميداليات فائقة الجمال، وكان فى ذلك الحين كبير النحاتين الرسميين

للجمهورية الفرنسية الوليدة. وسعت جمعية الجونيديجيون (وكان لها بعض الاهتمام بالراديكالية السياسية) إلى أن يكتب الشعراء المحليون عن الحريات السياسية وإن لم يكتب النجاح لهذا السعى. وكان التعاون مع المسيو دوبرى بمثابة أكثر أعمال الاستيدفود ثورية. بل لقد منحت جوائز الاستيدفود فى بعض الأحيان لقصائد أو أعمال نثرية ذات موضوعات موالية للحكم مثل شفاء الملك جورج الثالث أو هزيمة الغزو الفرنسى لويلز عام ١٧٩٧ (وبعدها أصبح الجو فى ويلز شديد العداء للثورة). ولكن مما يثير الاهتمام أن الجوائز قد منحت فى الغالب على موضوعات تاريخية مثل ويلز فى عهدى كدولادار المبارك إلى لويلين الأخير، أو مذبحة الشعراء الويلزيين على يد إدوارد الأول عام ١٢٨٢ وما أشبه. وكان لهذا الأمر الأثر العميق على خلق الاهتمام بالتراث الويلزى بين الناس (وإن كان بعضه مزوراً).

وبعد عام ١٨١٥ عقدت الاستيدفودات الجديدة تحت رعاية الجمعيات الكامبرية فى ويلز، وانتقل زمام المبادرة من أندية العشاء اللندنية المرحة القديمة إلى جماعات من الوطنيين تتألف فى الغالب من الأعيان والكهنة فى ويلز. ثم حدثت نقطة تحول أخرى فى الاستيدفود الإقليمى الذى عقد عام ١٨١٩ فى كارمارثن تحت رعاية الأسقف برجس فى سانت ديفيد، إذ تم تقديم جورسيد (أو محفل) شعراء جزيرة بريطانيا لأول مرة إلى ما كان قبل ذلك عبارة عن مسابقات موسيقية وأدبية. وكان الجورسيد (وتعنى الكلمة "العرش") ابتكاراً وضعه واحد من أكثر الويلزيين إثارة للدهشة فى ذلك الوقت وهو إدوارد ويليامز (١٧٤٧-١٨٢٦) وكان بناءاً بالأحجار فى منطقة جلامورجان اتخذ لنفسه اسماً شعرياً هو أيولو مورجانويج (نيدى أوف جلامورجان). وسنذكر اسمه كثيراً لأنه لم يكن أديباً وأثرياً قديرا فحسب وإنما دارسا وواضعا للأساطير الرومانسية، جمع فى شخصه الكثير من أحلام وموضات وتخيلات القرن الثامن عشر فى كيان واحد.

وكان ايولو مهتماً إلى حد الاستغراق بالأسطورة والتاريخ ووجد فى اهتمام القرن الثامن عشر بالدرويدية الفكرة التى تقول أن الشعراء الويلزيين هم الوارثون لطقوس الدرويديين القدماء وشعائرهم وديانتهم وأساطيرهم (وكانت تلك الديانة مزيجاً من ديانة أيولو وهى مذهب التوحيدية المسيحى وعبادة

الطبيعة فى القرن الثامن عشر). ويبدو أنه اخترع هذه الديانة الدرويدية الجديدة فى لندن فى عام ١٧٩٠ أو ١٧٩١. وقد تملكه الاعتقاد بأنه وصديقه إدوارد إيفان (القس التوحيدى والشاعر وعازف آلة الهارب الآتى من أبيردير) هما آخر من تبقي من الشعراء المنحدرين من تلك السلالة الدرويدية. ومن هنا عقد اجتماعاً شعرياً درويدياً فى بريمروز هيل فى لندن يوم الحادى والعشرين من يونيو عام ١٧٩٢. وقد ألهمت هذه الحركة الطريفة خيال الكثير من الويلزيين المقيمين فى لندن (مثل صديقه ديفيد ساموبل طبيب الكابتن كوك) والعديد من الأدباء الويلزيين فى ويلز. وعند عودته إلى ويلز أقام عدة خلايا للشعراء أسماها بالجورسيد انتشرت بطول ويلز وعرضها، وأرسى لها مجموعة من الطقوس والكتابات والاحتفالات ثم أنطلق ليضع لها تراثاً درويدياً حتى وفاته عام ١٨٢٦. ويقتضى الإنصاف أن نذكر لأيولو أنه لم يفكر فقط فى الجانب الشكلى فى الجورسيد: بل أراد لهذه المحافل أن تكون إحياءاً للنظام الشعرى ومؤسسة ثقافية قومية لويلز أو ما يشبه "نادى المشجعين" للغة وآداب وتاريخ ويلز.

وبعد عام ١٨١٥ أصبحت الأوضاع مهيئة لأن تؤتى ابتكارات أيولو الجامحة أكلها فى جو أكثر انسجاماً مع الخيال الرومانسى، حتى أن أيولو لم يجد صعوبة فى إقناع من يخاطبهم بصحة وصدق ما يقول بمن فيهم صديقه الدكتور توماس باودلر الذى ابتدع بدوره فكرة "تنقية" النصوص الأدبية مما يجافى الآداب والذوق العام. وعلى هذا يلاحظ أن الاستيدفودات استعانت بدءاً من عام ١٨١٩ بشعراء الجورسيد حتى لقد أدمجت احتفاليات الجورسيد بالاستيدفودات عند الاعلان عنها وعن مواعيد عقدها. وما زالت بعض جورسيدات الشعراء الإقليمية مثل جورسيدات أنجلسى وبويز قائمة حتى يومنا هذا ومرتبطة بالاستيدفود الإقليمى. بينما نشطت جورسيدات أخرى بمعزل عن الاستيدفودات مثل جورسيد بونتبريد فى مقاطعة جلامورجان الصناعية فى القرن التاسع عشر. على حين عقدت فى ويلز خلال القرن التاسع عشر حوالى الخمسمائة من الاستيدفودات المهمة ولا ريب أن الآلاف من هذه المناسبات الأقل أهمية قد عقدت فى الكنائس أو فى قاعات العمال لكن لم يجرى إحصاؤها فلم نعرف عنها شيئا.

وكان لإدماج الجورسيدات عام ١٨١٩ دور فى زيادة عناية الاستيدفودات

بالأسطورة إلى حد أدى أحياناً إلى استبعاد الأدب المعنى بالحياة العصرية. كما أدت الاستيدفودات القومية (التى ازداد تنظيمها إحكاماً خلال القرن التاسع عشر) إلى إيجاد اهتمام عارم بالتاريخ (الحقيقى والأسطورى) عند الويلزيين كما دانت بالكثير من نجاحها الشعبى إلى أسطورة الجورسيد واحتفالاتها الزاهية وهرائها المتظاهر بالعظمة. لقد كان أيولو هو أول من تصور أن تستوعب الجورسيدات مسابقات الاسيتدفودات وأنشطة أخرى تجعلها أكثر استمرارية من كونها مجرد مسابقات، بل تصبح جزءاً من مؤسسة قومية أكبر. وكان بالطبع حالماً جامحاً ومدمناً لعقار اللاودانوم (المصنوع من الافيون) الذى يسبب الهلوسة. لكن الأساطير التاريخية -التى كانت تحركه- قد استعملها بدوره لوضع تراث جديدا كانت له نتائج بعيدة الأثر. وهكذا ظهر الاستيدفود الحديث عندما انتهى آخر الشعراء المحترفين وأخذ طابعة البراق فى وقت كانت فيه العادات والتقاليد القديمة قد ماتت وأصبحت الحياة كما قال إدوارد جونز مملة لا تطاق.

الدرويديون القدامى والمحدثون

كان من المؤكد أنه سيعاد اكتشاف الدرويديين بمجرد أن تقرر على التلاميذ فى إنجلترا وفرنسا فى عصر النهضة قراءة كتاب **حروب قيصر فى بلاد الغال**، وكتاب تاكيتوس عن **أجريكولا**. ذلك لأن الدرويد ساندوا مقاومة شعوب بريطانيا وبلاد الغال للغزاة الرومان. وقد أشار دارسا الآثار الإنجليزيان ليلاند Leland وباليه Bale فى القرن السادس عشر إلى أن الشعراء الويلزيين ربما كانوا خلفاء الدرويد لأن قدس أقداس الدرويديين كان فى جزيرة انجلسى ولأن الشعراء -شأنهم فى ذلك شأن الدرويد- كانوا رموزاً للسلطة ويؤدون وظائف تنبؤية(٥٠). ويلاحظ أن الشاعر مليتون فى كتابه **ليكيداس** طابق بين الدرويد القدامى والشعراء الويلزيين كما أن أستاذ التاريخ بجامعة لايدن، م.ز. بوكسهورن، ضمن كتابه المنشور عام ١٦٥٤ عن أصول الغال نسخة من القاموس الويلزى الذى وضعه ديفيز أوف مالوود وأيضاً مجموعة الأمثال الويلزية لنفس الكاتب بعد أن ترجمها إلى اللاتينية تحت عنوان "حكمة الدرويديون القدماء"(٥١). ويعتقد أن الدرويد بنوا آثاراً غامضة مثل تلك الكائنة فى ستونهينج وبالتالى فإن إعادة اكتشافهم سوف يؤدى إلى تشجيع علم الآثار.

وكان العالم والأثرى الويلزى الكبير إدوارد لويد يتشكك فى الدرويديين فى بعض الأحيان لغموضهم وغرابتهم وممارساتهم للتضحيات البشرية، غير أنه كان فى أحيان أخرى يغرم بهم ويبتهج كثيراً إذا ماعثر على تعاويذ من الثعابين الحجرية فى المرتفعات الاسكتلندية، وفى كورنوال، وفى ويلز لأنها بدت مشابهة لبيضات الحجر التى نسبها المؤرخ بلين للدرويد، بل لقد أسماها لويد فى ١٦٩٨ "بالحجارة الدرويدية"[٥١]. وقد بدأ الدارسون فى حياة لويد وزمنه حوالى عام ١٧٠٠ فى المطابقة بين الدرويديين والويلزيين كما يبدو فى أعمال جون تولاند، الأيرلندى الضطرب مذهبياً، أو فى تاريخ إنجلسى الذى وضعه هنرى رولاند وهو صديق لويد الذى ذهب بعيداً فى تصوراته إلى حد أنه وصف البقايا الموجودة فى إنجلسى من عصور ما قبل التاريخ بأنها ليست سوى الأضرحة ومذابح القرابين الدرويدية.

والحقيقة أن تاريخ الدرويد تعرض لتغير جذرى فى السنوات الأولى فى القرن الثامن عشر إذ تحولوا من غامضين غرباء ينغمسون فى الأضحيات البشرية إلى حكماء ومثقفين يدافعون عن شعوبهم وعقيدتهم وشرفهم. وأخذ الويلزيون يرون أن لديهم صلة خاصة بالدرويد تختلف عن وضع الدرويدية نفسها فى إنجلترا. وآنذاك أصبحت الدرويدية موضة، وعندما أراد شخص يدعى ميريديث -وهو جار ويليام جامبولد أوف بنشتون (بمبروكشاير)- أن يهنئه على نشر كتابه عن النحو الويلزى عام ١٧٢٧ وجد من الملائم أن يشبه جامبولد بأنه من سلالة الدرويد القدامى. كذلك انبهرت جماعة موريس بالدرويد وإن بصورة مبهمة غير محددة. وعندما صمم موريس علماً لجمعية الأصلاء عام ١٧١٥ وضع فيه صورة درويدى يسند الدرع. وكان إيفان إيفايز -وهو أكثر الدارسين دقة وعلماً فى جماعة موريس- يشير إلى الدرويد فى أكثر الأحيان ويوحد بينهم وبين الشعراء الويلزيين، وقال أن الشعر الويلزى المبكر يصعب على الفهم لأنه ربما كان مكتوباً "بلغة الدرويد السرية". وفى قصيدته الطويلة المعنونة حب بلادنا (عام ١٧٧٢) ذهب إلى أن الدرويد هم الأول فى سلسلة طويلة من المدافعين عن الأمة الويلزية قبل كل من كارادوج وهيول الطيب وغيرهما. بل لقد رأى فى علماء عصر النهضة فى القرن السادس عشر أمثال جروفيد روبرت ودافيد ريز (وكانا من المتمردين وعملاً فى إيطاليا) أنهما من خلفاء

الدرويد فقال عنهم: "كان حبكم لبلادكم عظيماً أيها القلة العامة ممـــن أظهـــرتهم للنور ما علمته بصائر الشعراء مثل روبرتس والعالم ريز اللذان لقنـــا القواعـــد للشعر القديم التى وضعت أول ما وضعت فى مدارس الدرويد[٥٣].

وإذا كان دارس مدقق وحريص مثل إيفان إيفـــانز (الـــذى انشـــغل كثيـــراً بضرورة إظهار أن التراث الويلزى صحيح وأنه ليس مجرد حيل مثلمـــا فعـــل ماكفرسون فى اختراعه لحكاية الشاعر أوسيان) يمكن أن يغرم بالدرويدية فليس مما يدهش أن من هم أقل إدراكا وتدقيقاً للأمور منه حولوا الدرويدية إلى موضة وإلى معتقد غير قابل للنقد. وغالباً مـــا يقـــال أن إدوارد ويليـــامز ، أو "أيوبـــو مورجانويج"، هو الذى أوجد هذا المذهب فى ويلز ولا ينكر أنه هو الذى أوصله إلى ذروته فى "جورسيد" الشعراء. لكنه فى ذلك إنما كان يضع طابعه الشخصى على ما كان سائداً فى ويلز وشاع من اعتقاد عام[٥٤].

كان أيولو مورجانويج يهتم إهتماماً عميقاً بستوكلى وعلماء الآثار الإنجليـــز الأوائل ويعشق مخلفات العصر الحجرى الكبير. وقد تعرف فى زياراتـــه إلـــى لندن على الجماعة الإنجليزية المعروفة باسم "تظام الدرويديين القـــدامى"، كمـــا تأثر بالديانة الألوهية لصديقه ديفيد ويليامز أوف كيرفلـــى (الـــذى أثـــار كتابـــه الإحسان الإلهى Theophilanthropia إعجاب فولتير وفريـــدريك الأكبـــر) كمـــا أعجب بالصورة المثالية التى نقلها له ديفيد ساموبل عن الحياة المطمئنة للنـــاس فى بولينينزيا. وكان ديفيد ساموبل، أو "دافيد دديو فيديج"، شاعراً ويلزياً وطبيب الكابتن كوك الذى شهد وفاته[٥٥]. وكان أيولو يعتقد أنـــه هـــو وصـــديقه إدوراد إيفان[٥٦] هما آخر من بقى على قيد الحياة من الشعراء القدامى وأن الوقـــت قـــد حان للإعلان عن الأسرار المكنونة والموروثة عن الدرويد أمام الرأى العام.

وعلى هذا حرص أيولو على أن ينشر مؤلفاتـــه وأفكـــاره الدرويديـــة فـــى المجلات المعاصرة فضلا عن المخطوطات التى تركها خلال حياتـــه. وعقـــب وفاته عام ١٨٢٦ قام ابنه تاليسين آب أيولو (وهو مدرس مســـتقيم مهـــذب فـــى مدينة ميرثر تيد فيل الصناعية) بنشر بعض أعمال والده مثل **أســـرار الشـــعراء** Cyfrinach y Beirdd وكتابه الرائع **أبجدية الشعراء** Coelbren y Beirdd الـــذى زعم أنه من تأليف الشعراء الدرويديون فى جلامورجان فـــى القـــرن الســـادس عشر. وهذه **الأبجدية** ملائمة للنقش على الحجر أو الخشـــب. وبمـــا أن الغـــزاة

الإنجليز قد حظروا على الشعراء الويلزيين استخدام الحبر والقلم، كان على هؤلاء الاتصال مع بعضهم البعض عن طريق نقش الرسائل بحروف "أوجامية" على عصى غامضة تتحرك داخل إطار خشبى مثل العداد، ويسمى هذا الشكل باسم "بيثينين Peithynen". وبعد وفاة تاليسين آب أيولو نشر أكثر تلاميذ أيولو تحمساً المزيد من أوراقه حول الشعراء. وكان هذا التلميذ هو كاهن فى شمال ويلز يدعى جيو ويليامز، أو "آب إيثيل"، وكانت ديانة أيولو تشبه مذهبه التوحيدى شبهاً قوياً وتمتزج بقدر كبير من الدعوة السلمية غير أن طقوسها كانت تخلو من الأضحيات البشرية. وأبلغ أيولو الشعراء المجتمعين فى محفله الشعرى على قمة جبل جارث بالقرب من كارديف عام ١٧٩٧ بأنه يهدف إلى جعل عامة الشعب يساندون لغتهم (نشأ أيولو نفسه يتحدث الإنجليزية وكان يتحدث فى هذا الصدد بحماس المتدين الجديد) ويعرفون تاريخهم من خلال الأغانى، وإلى تحقيق ديانة أخلاقية دون الدخول فى جدل المذاهب. غير أن حرس جلامورجان فضوا هذا المحفل الدرويدى خشية أن يجتذب اهتمام أسطول فرنسا الثورة المرابط فى قناة بريستول آنذاك.

ولم يكن هؤلاء الحراس أعداء أيولو الوحيدين: ذلك أن عدداً من الدارسين الأثريين ولاسيما باحثو الأثريات والتاريخ الذين كانوا يستعيدون الماضى الويلزى بهدوء وبأسلوب علمى كانوا يتشككون أيضا فى معتقد أيولو هذا ومعهم بعض الشعراء الذين أدخلهم محفله، فضلا عن الكاهن إدوارد ديفيز أوف بيشوبستون- أو "ديفيز الكلتى" كما أسماه أصدقاؤه، رغم أنه نشر عدداً من الكتب تظهر إيماناً عميقاً بالدرويدية، وان اختلف فقط مع تصور أيولو عن الدرويدية.

والحق أن كل معاصرى أيولو عجزوا عن تفنيد ابتكاراته أو دحض ادعاءاته الزائفة، ذلك أن الإيمان بالأساطير كان ذائعا آنذاك ولم تكن هناك إلا قلة قليلة كانت ترغب فى دحض النزعة الايولية. أما أنصار المذهب التوحيدى فقد ذهبوا إلى أن الدرويدية تبدو معقولة كدين. وأما المنشقون الدينيون فقد أخرجوا منها نسخة تلائم أغراضهم، بينما طوعها القساومة الانجليكان لأهدافهم. أما جماعة موريس فى منتصف القرن التاسع عشر فقد تبنت أسماء الشعراء المستعارة بطريقة فكاهية هزلية - إذا كان ويليام موريس يجمع القواقع لصديقه

الكبير توماس بنانت ولهذا عرف باسم ويليام "رجل القواقع". وكان أيولو ينتحل مثل هذه الأسماء الشاعرية بجدية شديدة كما تحتم على شعرائه أن يأخذوا هذه الأسماء على محمل الجد كذلك، ومن هنا اتخذ ويليام أوين ("بوغه") اسم "ابن إدريس" ليربط نفسه بكادر إدريس مثلاً.

وفى تلك الفترة التى وصلت فيها الأسماء المسيحية فى ويلز إلى ذروة الرتابة مع وجود الآلاف المؤلفة ممن يسمون باسم جون جونز وما أشبه، نشأت موضة بين عدد كبير جداً من الأدباء الويلزيين لإتخاذ أسماء شعرية جذابة خيالية مثل إريرون جويلت والياً (أو نسر ويلز البرية). ولما كان أيولو يعرف حدائق القرن الثامن عشر بكهوفها الدرويدية (فى بيرسفيليد بارك بالقرب من شيبستو، أو حدائق صديقه رينشارد كولت هور فى ستورهيد) فقد طوع صورة "الحديقة" بعاطفته الجياشة المتسامية وجعل الجورسيدات وبعدها الاستيدفودات تقيم نماذج مصغره لأثر ستونهنيج فى شتى أنحاء ويلز لتكون مكانا تعقد فيه احتفالات درويدية فى الهواء الطلق. ونجد نموذجاً جميلاً منها -على سبيل المثال- قائماً فى حدائق الجورسيد أمام المتحف الوطنى فى كارديف.

والخلاصة أن ما كان يعد مثارا للسخرية فى أوائل القرن الثامن عشر تحول إلى الجدية النبيلة من خلال الرؤية الرومانسية. وكان الدرويد والشعراء الجدد وذوى القلوب القوية مهتمون بالمذابح المسماة بالكرومليخ Cromlechs والتى افترضوا أن الأضحيات كانت تقدم عليها. بل لقد ذهب بعضهم إلى أن هذه المذابح تدل على أن الأقدمين كانوا دائماً يحرقون أجساد الموتى. ومن أتباع أيولو الذين أخذوا هذا الأمر على محمل الجد ويليام برايس أوف لانتريسانت (١٨٠٠-١٨٩٣) وهو طبيب ومفكر حر راديكالى رفض فكرة الزواج واعتنق الكثير من شطحات أيولو المتعلقة بالصحة وآمن بعقيدته الدرويدية وبخطأ دفن الأجساد المريضة مما دفعه إلى إحراق جثمان ابنه الرضيع مما عرضه للمحاكمة لكن الحكم صدر لصالحه فشاع أسلوب إحراق جثث الموتى فى العصر الحديث. ومن هنا أثرت أسطورة الأضحيات البشرية الدرويدية على أسلوب حياتنا العصرية (أو بالأصح أسلوب موتنا العصرى).

على أن الأدب الدرويدى الحديث الذى كتبه الويلزيون بلغتهم وبالإنجليزية فى الحقبة الرومانسية لم يحظ بالدراسة التى يستحقها على كثرته، لكنه تعرض

للإهمال بتعال مثلما أهمل المؤرخون المعتقدات الحديثة فى السحر. غير أن الأثريين والمؤرخين ممن يتمتعون بحس المسئولية فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر أخذوا هذا الأدب على محمل الجد أمثال صمويل رش ميريك أو ريتشارد كولت هور والكثير غيرهم. وفى هذا الخصوص ألف جوناثان ويليامز فى عام ١٨١٨ تاريخاً لمقاطعة رادنورشاير يثير الاهتمام إلى حد كبير ويتصف بالدقة والتفصيل وإن كان يشتد فى انتقاد الناس لتخليهم عن اللغة الويلزية. وبعد ذلك بخمس سنوات نشر كتاباً موجزاً عن التعليم الدرويدى عنوانه "التعليم الدرويدى Druopaedia" لا يفرق فيه أبداً بين درويد العالم القديم والدرويد الذين خلقهم أيولو فى أحلامه(٥٧). لقد كانت حركة إحياء الدرويدية حركة ذات أهمية كبيرة فى مجملها لأنها اشتملت على الأساطير التى تبين أن التراث الثقافى لويلز هو أقدم كثيراً من أى تراث آخر فى أوروبا الغربية وجعلت من الدارس أو الشاعر أو المدرس جوهر ذلك التراث. وأعادت وضع الشاعر إلى مكانته الرئيسية فى الحياة الويلزية إلى حد ما.

إعادة اكتشاف الكلتيين

كان الويلزيون فى العصور الوسطى يدركون –إدراكا غائما غير واضح– أنهم مرتبطون بشعب الكورنيش Cornish والبريتون Bretons، بل وذهب بعض الدارسين فى القرن السادس عشر من أمثال بوكانان إلى وجود روابط بين الويلزيين المحدثين والغاليين القدماء. وسادت فى القرن السابع عشر فكرة تقول بأن الويلزيين يرتبطون بشكل ما بالعبريين وهو ما تطابق مع أسطورة أن أصول الويلزيين تعود إلى أحد أحفاد نوح. ومع ذلك أخذ عدد من الباحثين فى ثمانينيات وتسعينيات القرن السابع عشر يبحثون عن إضافات جديدة فى ذلك الموضوع. ففى أكسفورد وجه إدوارد لويد، الذى اشتهر فى بادئ أمره كجامع حفريات وجيولوجى، اهتمامه إلى لغته الويلزية وبدأ فى مقارنتها بعناية وعقلانية مع لغة الكورنيش (التى كانت على وشك الانقراض) ولغة البريتون، بل وذهب إلى مقارنتها باللغة الايرلندية واللغة الجالية Gaelic (الاسكتلندية القديمة). ولقد كان لويد يتطلع إلى الاتصال بكاهن بريتونى يدعى بول – إيف بزرون الذى ذاع صيته فى فرنسا كدارس للحوليات لاعتقاده أن بزرون كان يؤلف كتاباً حول الأصول المشتركة للويلزيين والبريتون. غير أن لويد لم ينجح فى لقاء بزرون

عندما زار مقاطعة بريتانى ثم ظهر كتابه عام ١٧٠٣[٥٨].

وقد تمنى لويد أن يترجم الكتاب إلى الويلزية لأن ذلك سيحث الأعيان على المزيد من الاهتمام بلغتهم وآثارهم. وبالفعل قام مؤرخ ويلزى غير متميز يدعى ديفيد جونز بترجمة الكتاب إلى الإنجليزية عام ١٧٠٦. وفى هذا الكتاب قارن بزرون بين الويلزيين والبريتونيين وأرجع أصولهم مستعيناً بالمراجع الكلاسيكية إلى من أسماهم الكتاب القدامى بالكلتيين، وهم شعب من البرابرة سادت سلطتهم فى القديم من إقليم الغال إلى إقليم جلطه فى آسيا الصغرى وكانوا يسيطرون على اليونانيين والرومان. ومضى بزرون إلى أبعد من ذلك متتبعاً تاريخ الكلتيين ابتداء من أبطالهم الأوائل إلى زمن الآباء. ورغم أن طريقته فى البحث غير علمية، إلا أنه أجاد رواية القصة مما أثار الأخيلة وأطلق كتابه موضة الاهتمام بالكلتيين التى وصلت فى بعض الأحيان إلى حد الجنون. وظل كتاب بزرون يطبع فى ترجمته الإنجليزية حتى أوائل القرن التاسع عشر. ولاحظ هنرى رولاندز أنه بينما أشار إدوارد مبدئياً إلى أن اللغة الويلزية ترجع إلى لغة أم أسماها بالكلتية، فإن بزرون كان متأكداً من ذلك[٥٩].

وفى عام ١٧٠٧ ظهرت دراسة إدوارد لويد المبدئية التجريبية للغات التى يظنها متصلة بالويلزية (وهى الدراسة الكبرى المعنونة "الآثار البريطانية"). وكانت عملاً خصباً، إلا أنه استخدم أسلوباً مقارناً للتدليل صعب على معظم الناس فهمه، لأنه تطلب منهم أن يصدقوا بحدوث تغييرات تدريجية على مدى عدة آلاف من السنين. ومن أصحاب العقول الكبيرة الذين فهموا مراد لويد على الفور الفيلسوف ليبنتز الذى كان بالفعل مهتماً باللغة الويلزية قبل أن يتعرف على عمل لويد، كما ساعد من خلال كتاباته -التى تعتمد على تتبع أصول الكلمات- على وضع أسس البحث فى الدراسات الكلتية فى ألمانيا، وهى دراسات كانت أعمق بكثير من نظيرتها فى بريطانيا، وكان لها فى نهاية المطاف وقع عميق فى ويلز. وربما وجد الويلزيون الجانب المقارن فى أعمال لويد مستغلقاً على الفهم لكنهم تمكنوا على الأقل من تقدير أحد نتائجه الأساسية وهى أن اللغة الويلزية تنبع من الإنجليزية التى نبعت بدورها من اللغة الكلتية وأن الكلتيين كانوا أصحاب تاريخ مجيد. وتمكن القراء الذين لا يجيدون سوى الويلزية من التعرف على طرف من رؤية لويد من خلال كتاب **مرآة العصور البدائية**

Drych y Prif Oesoedd وهو تاريخ لويلز فى عصورها المبكرة كتبه ثيوفيلوس إيفانز عام ١٧١٦ حيث سعى إلى أن يخضع المعلومات التى أوردها للأغراض والأهداف الانجليكانية وهو المتوقع من كاهن شاب وطنى.

غير أن الويلزيين ذوى البصيرة سرعان ما أدركوا أنهم قد حصلوا لأول مرة منذ مائتى عام على رؤية لتاريخهم مستقلاً ومنفصلاً عن إنجلترا. وكان لويد نفسه وطنياً ويلزياً متحمساً برغم عقلانيته وحذره فى أبحاثه الأكاديمية. وبدا أن الباحثين الويلزيين فى بدايات القرن الثامن عشر يستمدون القبس من نيران حماسته حتى وإن لم يكونوا فى مثل عبقريته التى لا يمكن نكرانها. وكان من هؤلاء صديقه ويليام جامبولد، وموسى ويليامز وجماعة موريس أيضاً. وقد عمل لويس موريس طيلة حياته على جمع سجل للأسماء الكلتية القديمة فى بريطانيا والقارة الأوربية أسماه **الآثار الكلتية** وهدف به إلى تفصيل بعض النقاط التى وضعها إدوارد لويد. وقد قرأ توماس بنانت ومعظم المؤرخين الراسخين فى نهايات القرن الثامن عشر كتابات لويد حول علم الطوبوغرافيا أو نسخوها. وحاول الباحث الإنجليزى الكبير توماس بيرس أن يثنى ماليت، المؤرخ الملكى فى الدنمرك، عن الاستمرار فى اعتقاده (وهو اعتقاد ذائع فى ذلك الوقت) بأن التيوتون القدماء هم أنفسهم الكلتيين القدماء، وأرسل إلى ماليت نسخة من عمل إدوارد لويد لإثبات رأيه. لكن ماليت لم يستطع أن يفهمها وكرر أخطاءه القديمة فى تاريخه عن سويسرا المنشور عام ١٨٠٣[٦٠].

وفى الواقع فإن اسم الكلتيين لم يرتبط فقط بالجزر البريطانية، وهذا أمر غير مهم لأنهم كانوا شعباً عظيماً من الغزاة الذين توغلوا فى جميع أنحاء أوربا كما يشهد بذلك تاريخهم ومخلفاتهم الأثرية. وكان للأساطير الكلتية أثراً عميقاً فى جعل الفرنسيين يهتمون بتاريخ هذا الشعب وآثاره المبكرة. ومن الملاحظ أن أثر الكلتيين فى ويلز كان عميقا حيث أنهم قدموا لتلك الأمة المحدودة والمفتقرة إلى ما يرفع شأنها فى وضعها المعاصر ماضياً مجيداً إلى درجة لا يمكن تخيلها مما بث فى الأمة روح العزاء والسلوى. واستمدت الصحوة الإحيائية الأثرية فى القرن الثامن عشر المزيد من ولع لويد بالكلتيين القدامى أكثر مما استفادت من مناهجه. ويبدو أن المقالات الاستيدفودية فى أوائل القرن التاسع عشر والتى كتبها الحرفيون أو الكهنة أو المدرسون أو الحكاؤون كانت تفور

بحماسة غير متعقلة لما تسميه النصوص الفرنسية "بأسلافنا الغاليين" والويلزيين وأسلافهم الكلتيين. وكانت الحجج والأدلة اللغوية هي جوهر إعادة واكتشاف الكلتيين والنزعة الكلتية، وكان لها نتائج عميقة الأثر بالنسبة للغة التي يجب أن تتحول إليها الآن.

من "خلط الجنون" إلى "لغة السماء"

كانت اللغة الويلزية لكُتاب الفكاهة الإنجليز الساخرين، وهم في الغالب الوحيدون الذين كانوا يكتبون عن الويلزيين في القرن السابع عشر، لغة شديدة القبح تقوم على الأصوات الحلقية، وهي وإن كانت منتشرة إلا أنه لم يكن لها مكانة وربما كانت على وشك الاختفاء. وقد رأينا بالفعل كيف أن الباحثين والوطنيين الويلزيين كانوا يتباكون على عدم الاحترام الذي تلقاه "لغتهم القديمة". ومن الممكن أن يكون الباحثون الويلزيون في القرن الثامن عشر من المعادين للإنجليز بفظاظة لكنهم اعتادوا أن يتراسلوا فيما بينهم بالإنجليزية، لأن أوساطهم الاجتماعية وتربيتهم الفكرية كانت بتلك اللغة، وحتى أولاد موريس مالوا للكتابة بالإنجليزية في خطاباتهم الكثيرة عندما كانوا يريدون مناقشة الشؤون الأكاديمية والفكرية رغم أنهم كانوا يستخدمون لغة ويلز في كل أغراضهم الأخرى. وكانت اللغة الويلزية نفسها تعبر عن تناقض الثقافة الويلزية آنذاك لأنها وإن كانت تفتقر إلى أية مكانة (خلا ما أضفته عليها النصوص الكنسية الانجليكانية) إلا إن الفترة من ١٦٦٠ إلى ١٧٣٠ شهدت زيادة هائلة في أعداد الكتب المنشورة باللغة الويلزية، حتى لقد انتقل ناشرو الكتب الويلزية إلى مقربة من ويلز، وبحلول عام ١٧١٨ أصبحت الكتب تطبع داخل ويلز[٦١].

واستمر هذا الاتجاه خلال القرن الثامن عشر حيث تزايد إلى حد هائل نطاق الموضوعات التي غطيت باللغة الويلزية في الكتب المطبوعة. بل لقد نشر لويس موريس كتاباً بالويلزية يشرح فيه للحرفيين كيفية تلميع المصنوعات الزجاجية بدقة وغير ذلك من الحرف والصنائع المعقدة. وعلى هذا كان المثقف الويلزي في أواخر القرن السابع عشر وعلى الأقل في جنوب ويلز (كما يبدو من الويلزية التي كتبها ستيفين هيوز أوف ميدريم وسوانسيا وهو مترجم غزير الإنتاج وناشر للكتب الدينية من المذهب البيوريتاني) يجد صعوبة في أن يمسك بناصية القواعد

النحوية والأسلوبية للغة التى يستخدمها. ومن دلائل ذلك أن المستر ميريديث يبلغ ويليام جامبولد فى عام ١٧٢٧ أنه قبل أن يقرأ كتاب النحو كان يتعلم عن طريق الحفظ مثلما يتعلم عازفو الكمان فى الأرياف. وفى الربع الثانى من القرن الثامن عشر لا نجد فقط كمية ضخمة من المطبوعات الدينية والأدبية باللغة الويلزية بل معها كذلك عدداً صغيراً من النصوص الأدبية وحفنة من الأعمال التاريخية (كانت ذائعة الشعبية) وقليلا من كتب النحو والمعاجم.

ويبدو أن دور اللغة الويلزية فى حياة الكنيسة الأنجليكانية قد تضاءل فى أعقاب عام ١٧١٤ لكن هذا التضاؤل لا يقارن بما حدث من انشقاق فى تلك اللغة بفعل الأدبيات الميثودية. فبحلول أواخر القرن الثامن عشر تزايد عدد كتب النحو والمعاجم وظهرت فيها روح متصاعدة من الثقة بالنفس والفخر، وقلت فيها الروح الانهزامية الباكية التى كانت بادية فى الفترة الأولى. ومن مظاهر هذه الروح الجديدة قيام الوجيه رايس جونز أوف بلانو (بالقرب من دولجيلاو) بتقديم طبعة رائعة من الشعر الويلزى فى العصر الوسيط عام ١٧٧٣ أسماها **أمجاد الشعراء الويلزيين** Gorchestion Beirdd Cymru. وكان شعره كما هو متوقع من أحد الأعيان يمتلئ باللباقة وروح المحبة، واتسمت لغته الويلزية بنوع من المفاخرة وثبات الطبع. وتمتلئ المقدمة التى كتبها بروح التفاؤل من حيث أن اللغة الويلزية قد وصلت فى آخر المطاف إلى عهد من الأمل بعد الكثير من الخيبة والضياع والهزائم فى الماضى. وكان يرى أن "جبل الشعر لا يتزعزع" وأن "نهر الشعر لا ينضب" فى حالة اللغة الويلزية. ونراه يختتم هذه المقدمة قائلا: "أننى أرى الآن الحب العظيم الذى يكنه الأعيان والعوام للغة البريطانية" ولأعمال الشعراء العظام كذلك. وهكذا فسرعان ما سنرى أن روح الشعر سوف تنهض (فى وقت قصير كما آمل) من قبور الشعراء الماهرين فى عظمة كاملة غير منقوصة[٦٢].

ومن المؤكد أن الوجيه جونز لم يتحدث عن "خلط الجنون" بل كان يدفعه الاعتقاد بأن لسان قومه هو أقدم لغات أوروبا إن لم يكن العالم، وأنها ليست لغة مهجنة مثل الإنجليزية بل إن معينها لا ينضب ويمكن الدفاع عنها ضد جميع أعدائها. وكانت إحدى دلائل التغير التدريجى الذى حل باللغة هى العدد المتزايد من المعاجم. فعلى سبيل المثال نجد قاموس توماس جونز عام ١٦٨٨ وهو

قاموس أنيق وموجز، وقاموس جون والترز أوف لاندو (المنشور فى أجزاء بين عام ١٧٧٠ وعام ١٧٩٥) الضخم، وقاموس توماس ريتشارد أوف كويشرش عام ١٧٥٣ وهو جيد للغاية، ثم القاموس المدهش الذى وضعه ويليام أوين (بوغه) والمنشور بين عام ١٧٩٥ وعام ١٨٠٣ وهو هائل الحجم. وفى نفس الوقت نظر الدارسون إلى اللغة الويلزية باعتبارها رصيداً قومياً بل حتى أثراً قومياً. ومن ناحية أخرى فإن الكتاب الذين عالجوا موضوع اللغة الويلزية تأثروا كثيراً بالفكرة القائلة أن الويلزية ترتبط ارتباطاً مباشراً بالتاريخ المبكر للغاية وأنها لغة نقية غير ملوثة. وفى هذا الخصوص وجدنا توماس ريتشارد يطلق على قاموسه لقب المعجم ويمتدح نفسه فى المقدمة قائلا: "إن اسمنا لم ينمح بعد تماماً من الأرض فلا زلنا حتى الآن نتمتع باسم أسلافنا الخالص، ومعه حافظنا على تلك اللغة الأولى بأكملها دون ألفاظ دخيلة فى الغالب (وبدون أى تغير ملحوظ أو امتزاج مع لغة أخرى) وهى التى كان الغاليون البريطانيون القدماء يتحدثونها منذ آلاف السنين"[٦٣].

أما جون والترز -وهو من جلامورجان وجاراً لتوماس ريتشارد- فلم يبدأ فحسب بكتابة معجمه الكبير عام ١٧٧٠ بل نشر فى نفس العام أيضا فى كامبريدج إعلاناً للدراسين الويلزيين أسماه **رسالة حول اللغة الويلزية**. وهو عمل يعتقد فى الأساطير التى يؤمن بها ريتشارد حيث يحول كل عيوب اللغة الويلزية إلى محاسن. وهو يذهب إلى أنه من معالم الامتياز فى هذه اللغة النقية غير الملوثة أنها لم تستخدم لكتابة الروايات القصيرة التى تداعب الغرائز أو المسرحيات الداعرة، كما أن أصوات حروفها تمتلئ رجولة وبعيدا عن التصنع على العكس من اللغة الإنجليزية المتقصعة اللاثغة.

والحق أن اللغة الويلزية تعرضت لنشر الأساطير حولها بصورة أكثر جموحاً وخيالية عن هذا الذى سبق. إذ كان أولاد موريس: لويس الموظف الملكى، وويليام موظف الجمارك فى هولهيد، وريتشارد فى وزارة البحرية فى هوايتهول يحسدون أحد أصدقائهم وهو المحامى رولاند جونز لأنه تزوج وريثة بيت بروم هال فى ليين وتمكن بدخله الجديد من أن ينشر كل ما جادت به قريحته. وعلى هذا ظهر كتابه **أصول اللغة والأمم** عام ١٧٦٤ وأعقبته بسنوات قليلة فيوضات أخرى مثل **دوائر جومير والثلاثيات العشر**، وبهذا أصبح جومر

هو البطل الذى أسس ويلز. وتجاوزت هذه الكتب المدى الذى ذهب إليه بـــزرون قبل ذلك والمفتونين بالكلتية حيث ذهبت إلى تشريح الكلمات الويلزية بلا تمييـــز وبلا منهج علمى لإثبات أن الويلزية هى أصل كل اللغات.

ولفهم هذا التحول يتعين الإلمام بكيفية تحليل اللغات ذلك لأن معرفة كيفيـــة بناء اللغات وتطورها هى التى جعلت أمثال جون والترز (بمساعدة جاره الشاب أيولو مورجانويج) يمد من نطاق المعجم الويلزى باختراع كلمات ويلزية للأشياء والأفعال الجديدة. ومن هنا فقد اخترعوا كلمة "جيريادور Geiriadur" للقـــاموس، وكلمة تانيسجريفيو Tanysgrifio" بمعنى الاشتراك وما زالـــت هاتـــان الكلمتـــان تستخدمان على نطاق واسع. وقد استعمل رولاند جونز نفس الأساليب وإن بقدر من الجموح، وكان من أمثاله الكاتب الإباحى جون كليلاند الـــذى تحـــول مـــن "مغامرات فانى هيل" ليغوص فى أعماق المعجم الكلتى المظلمة. ونـــراه يؤلـــف بعض الكتيبات التى تربط بين أدوات التعريف والتنكير الويلزية والعديـــد مـــن اللغات الأخرى. وكان كليلاند إنجليزياً ينتمى إلى الأقلية غير الكلتية لكـــن مـــا يقال عنه ينطبق على ويليام أوين (بوغه) أعظم مؤسسى أساطير اللغة وأكثـــرهم تأثيراً.

ولد "بوغه" باسم ويليام أوين فى شمال ويلز عام ١٧٥٩ لكنه عمل ابتداء من عام ١٧٧٦ مدرساً فى لندن وعاد إلى ويلز فى ١٨٠٦ عندما ورث ضيعة ريفية عاش فيها حتى وفاته فى ١٨٣٥. وقد اتخذ اسم "بوغه" عندما ورث الضيعة لكن ابنه أنيورين أوين، محرر المخطوطات الويلزية، احتفظ بالاسم الأقـــدم. وكـــان "بوغه" فى مركز الحياة الويلزية بلندن وصادق العديد من الأدباء الإنجليز مثـــل ويليام بليك، وروبرت سوثى. وكان متعدد المواهب واسع العلم دعوبا فى العمـــل وطيب القلب يميل إلى التصديق دون جدال متقلب يعتنق الأراء الدينية الغريبـــة. وانتهى به المطاف عام ١٨٠٢ واحدا من كهنة مدعية النبوة: جوانا ســـاوثكوت. وكان "بوغه" العقلية التى نظمت إصدارات الويلزيين فى لندن لكنـــه فـــى عـــام ١٧٨٩ وبعد أن أصدر الطبعة الرائعة لقصائد شاعر القرن الرابع عشـــر دافيـــد آب جويليم وقع ضحية لخديعة أيولو مورجانويج مما جعله ينشـــر عـــدداً مـــن قصائد أيولو المنتحلة باعتبارها قصائد حقيقية لهذا الشاعر. وفـــى عـــام ١٧٩٢ وعندما نشر طبعة للقصائد الويلزية المبكرة المنسوبة لليوارش العجوز خدع مرة

ثانية على يد أيولو الذى جعله ينشر تهيؤاته الشعرية بمقدمة طويلة للقصائد. ثم تعاون مع أيولو عام ١٨٠٠ فى إخراج طبعة ضخمة لشتى ألوان الأعمال من الأدب الويلزى فى العصور الوسيطة بعنوان **أثريات ويلز**. وقد أضاف أيولو إلى أجزائها الأخيرة كماً من توليفاته الشعرية المفبركة ولم يستطع أن يقاوم إغراءات دارسى الأساطير من أمثال رولاند جونز لأن حماسته لكل ما ينتمى لويلز كانت جارفة، وكان على يقين من أنه إذا جرى تحليل للغة الويلزية فإنه سيكشف عن أسرار اللغة الأولى للبشرية. بل كان يرى أنه إذا جرى تشريح أو تفكيك لكلمات الويلزية فإنه يمكن بذلك إعادة بناء تلك اللغة على أسس عقلانية ويوسع من نطاق مجالها واستعمالها إلى ما لا نهاية.

وفى إطار هذا المشروع تناول "بوغه" الويلزية (وهى لغة مستغلقة جافة تمتلأ بالشذوذ وغرائب التراكيب) بغيرة عقلانية متطرفة تشبه ما نجده عند غلاة التنوير من أمثال جوزيف الثانى حيث قام بتفكيك اللغة لأجزاء صغيرة وأعاد تركيبها فى كل مفردات قاموسه الكبير وكتب النحو التى ألفها وفى مؤلفاته الأدبية العديدة. وبهذه الطريقة وضع كلمة ويلزية لكل خلجة ممكنة فى أية لغة. فاخترع "جوجو إيلو يفيدوسيد" بمعنى "درجة فى الخرافة" و "كينجراباد" بمعنى "الوفرة العامة" و "كينجرون" بمعنى "تجمعى" إلى حد أن القاموس الذى نشره خلال الفترة من عام ١٧٩٥ إلى ١٨٠٣ يفيض بوفرة من الكلمات لا تقل عن مائة ألف كلمة، أى أكثر من قاموس الدكتور جونسون للغة الإنجليزية بأربعين ألف كلمة. وكان يريد إعادة تكوين اللغة الويلزية الحديثة بحيث تكون نفسها لغة الآباء بلا تغيير فألف بذلك لغة متينة وسامية تشبه الضريح الكلاسيكى الجديد.

وكان من بين أصدقائه الزعيم الميثودى توماس تشارلز الذى وزع كتابه عن نحو الويلزية وقرره على مدارس الأحد فى جميع أنحاء ويلز عام ١٨٠٨. ومع ذلك نلاحظ أن الطبعة المنشورة فى بالا كتبت بالخطوط الويلزية العادية بينما كتبت الطبعة المنشورة فى لندن بالخط الذى ابتدعه بوغه، ذلك لأنه (كالكثير من المولعين باللغة فى القرن الثامن عشر) تلاعب بحروف الهجاء ليجعلها أكثر اتساقاً مع المنطق بوضع حرف واحد لكل صوت. وفى نفس الوقت كان أيولو مورجانويج قد تشاجر مع بوغه. وعلى الرغم من أن أيولو كان يباشر نشر كتاباته الخالية من المعنى مثل **كويلبرين بيرد** إلا أن الجرأة بلغت به حد

انتقاد أفكار بوغه باعتبارها "ترهات".

وكان لنحو "بوغه" الجديد آثاراً بعيدة (يؤسف لها) علـــى معظـــم الكتـــاب الويلزيين فى القرن التاسع عشر، ويكفى أن نتذكر أنه كـــان واحـــداً مـــن بـــين كثيرين تلاعبوا بأحرف هجاء اللغات الأوروبية الصغيرة فحتـــى إدوارد لويـــد -المبرز والذى تعاملنا معه حتى الآن كنموذج للعقلانية والنزاهة الفكرية- عبث بأحرف الهجاء الويلزية إلى حد أن المقدمة التى كتبها لكتاب **الأثريات البريطانية** لا تكاد تقرأ. ومن حسن الحظ أن الكهنة الانجليكانيين قاوموا بشدة أى ابتعاد عن اللغة الويلزية التى كتب بها الإنجيل عام ١٥٨٨. وبهـــذا اقتصـــرت مبتـــدعات "بوغه" على مجالات النحو والأسلوب وبالطبع أوجد اهتماما كبيرا بين الويلزيين بلغتهم إذ استهوتهم فكرة نقاء هذه اللغة وتراثها القديم وسعتها التى لا حدود لها. وقد أظهر لهم أنها كانت "لغة السماء" التى ورثت عن الآباء، وهى مقولة مبتذلة ما زالت تتردد حتى اليوم. وبدون وجود دارس للأساطير من أمثال "بوغه" فلـــم يكن الكثيرون يشغلون بالهم بهذا الهراء الويلزى على الإطلاق. وكـــان "بوغـــه" والآخرون أمثاله مثل مرممى الكنائس فى العصر الفيكتورى الذين بنوا الكثيـــر من الكنائس القبيحة ولكن بدونهم كانت الكنائس القديمة ستصـــبح خرابـــاً علـــى الأرض.

"بلاد الأغانى"

فى أوائل القرن الثامن عشر شعر الباحثون الويلزيون بالحيرة لعدم تمكـــنهم من قراءة نظام النوتة الموسيقية الذى وضعه المؤلف العظيم روبـــرت آب هيـــو على الرغم فى أنه قد توفى قبل هذا بوقت قريـــب (عـــام ١٦٦٥)[٦٤]. وعنـــدما ظهرت دواوين الشعر الويلزية فى أواسط القرن الثامن عشر كـــان محرروهـــا يطبعون فوق القصائد الغنائية النغمات التى يغنيها عليها عادة عامة الناس وشعر الوطنيون الويلزيون بالحرج، لأن الكثير من هذه النغمات كانت إنجليزية وكـــان الإنجليز يسخرون من افتقار الويلزيين للإبتكار. وكانت هذه النغمات تغيـــر فـــى بعض الأحيان تغييرا جذريا من جانب الويلزيين الذين أضفوا الطـــابع الـــويلزى على الأسماء. ولهذا اقترح بعض الدارسين أن تترجم أسماء النغمات والألحـــان الإنجليزية جميعها، لكن الشاعر ويليام وين سليل الأعيان اعتبر ذلك مـــن بـــاب

عدم النزاهة. وقد أطلق الزعيم الميثودى الكبير ويليام ويليامز أوف بانتيسيلين، وهو واضع علم الأناشيد الدينية الويلزى الحديث، حركة الإحياء الميثودى الثانية عام ١٧٦٢ بكتابه "الأناشيد والأغانى الدينية". غير أنه اشتكى من أنه لا يستطيع وضع المزيد من هذه الأغانى إلا إذا حصل على ألحان جديدة من إنجلترا. وكانت ألحانه فى الغالب نسخاً من الأغانى الذائعة آنذاك وقد عنون إحداها باسم دال هو "بيجى الجميلة – بطابع أخلاقى".

ولكن بعد قرن تغير الوضع تماماً لأن ويلز أصبحت تعد وقبل أى شىء آخر "بلد الغناء" الذى يصدح فيه صوت الموسيقى من آلات الهارب وحناجر الناس منذ قرون. وأصبحت هناك كتب للأغانى وفرق لآلات الهارب الويلزية وجوائز و أوسمة للموسيقى وشبكة من الجمعيات الهادفة لنشر الموسيقى الوطنية(٦٥). وقد لاحظ إرازموس سوندرز فى نظراته عن أبرشية القديس ديفيد عام ١٧٢١ أن الويلزيين يدمنون الشعر إلا أن أيولو مورجانويج لاحظ –وهو يكتب فى وقت لاحق من نفس القرن– أن الويلزيين يدمنون الموسيقى بجانب الشعر وكان فى ذلك يعبر عن رأى ذائع.

وفى أوائل القرن الثامن عشر أعجب الدارسون بالمقطوعات البسيطة التى يغنيها العامة فى المناطق النائية بمصاحبة موسيقى الهارب. وفى الغالب كانت هذه المقطوعات (المسماة بينليون تيلين) عبارة عن حكم وجيزة تعود أصولها إلى القرن السادس عشر أو السابع عشر. وكان بعض الفلاحين يعرفون المئات من هذه الأشعار ويستطيعون تكييفها مع أية نغمة من ألحان الهارب المعروفة. وكان أولاد موريس يظنون أن هذه المقطوعات عبارة عن أمثال قد يحتوى بعضها على شذرات من حكمة الدرويد، ومن المعروف آنذاك أن عادة قيام المغنيين بارتجال أزجال بمصاحبة آلة الهارب هى عادة ويلزية محضة. غير أن عزف الهارب نفسه –أكثر من الغناء– هو الذى أدى إلى إحياء الموسيقى الويلزية فى القرن الثامن عشر. وعلى هذا ظهرت أول الألحان الويلزية المنشورة عام ١٧٢٦ كجزء من مجموعة تسمى **أغنيات الحجرة**، إلا أن المجموعة الكبرى فى ذلك العهد كانت تلك التى وضعها جون بارى الكفيف عام ١٧٤٢ بعنوان **الموسيقى البريطانية القديمة**. وكان بارى عازف الهارب عند فريدريك أمير ويلز وصديق الموسيقار هاندل ومؤلفاً لموسيقى الهارب على

منوال هاندل، يرجع الفضل إليه فى إلهام الشاعر توماس جراى أن يكمل قصيدته **الشاعر** عام ١٧٥٧عندما عزف أمام الناس فى كامبريدج أنغاماً زعم أنها ألفت منذ ألف عام ولها أسماء وصفها جراى بأنها "خانقة"[٦٦].

وقد تتبع بارى الكفيف التراث الموسيقى الويلزى عبر المسابقات الموسيقية للشعراء رجوعاً إلى الدرويد. ومع ذلك يبدو أن الألحان المكتوبة تعود إلى عهد حديث للغاية. وكانت جماعة موريس تصادق بارى وتلميذه إيفان ويليام الذى كتب عام ١٧٤٥ مخطوطاً كبيراً (قصد أن ينشر) حول غناء مقطوعات الهارب درسه الأستاذ أوسيان إليس، حيث رأى أن الموسيقى التى يتحدث عنها إيفان ويليام تتسم بالطابع الاوبرالى التقليدى المعروف فى تلك الفترة، إذ يغنى المغنى أية مقطوعة يختارها (ويستمر طيلة ما أمكنه أن يأتى بكلمات) بمصاحبة الهارب فى صيغة زخرفية إلى حد بعيد. غير أننا لا نجد ذكراً على الإطلاق لما قد يعد فناً ويلزياً خالصاً فى غناء البينليون كما يراه الموسيقيون الويلزيون من ثلاثينات القرن التاسع عشر وحتى وقتنا الراهن. ولكن الفن الفريد فى نوعه الذى يتغنى به الويلزيون اليوم هو فن خاص للغاية، إذ يعيد الهارب عزف اللحن مراراً ويشارك المغنى العزف بأزجال من وضعه ليصاحب الآلة الموسيقية، وتنتقى الكلمات إذا أمكن من الأوزان الشعرية سجعية البدايات الصوتية والبالغة التفصيل مما تعود أصولها إلى العصور الوسيطة.

وإذا كان بارى وويليام قد حاولا إعطاء صورة عن العناصر ذات الخصوصية الويلزية فى الموسيقى فلم يكن من الممكن أن يغفلا عن وصف ما يطلق عليه اليوم اسم غناء البينليون. ومما يزيد الأمر غموضاً آراء إدوارد جونز (١٧٥٢-١٨٢٤) فى أعماله بين عامى ١٧٨٤و ١٨٢٠وهو عازف آلة الهارب الملكى وداعية الموسيقى والعادات الويلزية المحلية، وينحدر من ميريونيث فى منطقة كانت ما تزال العادات المحلية سارية فيها فى القرن الثامن عشر ويوجد بها اليوم العديد من العازفين والجماعات التى تؤدى غناء البينليون. فنراه يعنى كثيراً بالمقطوعات الموجزة على أنها أدب، ويقدم وصفاً مبهماً عن الفلاحين وهم يتحلقون حول عازف الهارب ومع كل منهم رصيده من الأشعار يغنيها مع مصاحبة الهارب. كذلك يقدم توماس بنانت فى **الرحلات** وصفاً مماثلاً للفلاحين الويلزيين وهم يتجمعون على التلال حول عازف الهارب، وفى جعبتهم

رصيد هائل من المقطوعات يتنافسون مع بعضهم البعض فى غناء أكبر عدد من المقطوعات إلى أن تمتلئ الجبال بصوت الموسيقى. والحق أن إدوارد جونز لم يقل أبداً أن لهذا الفن خاصية الموسيقى وكل ما هنالك أن كل ما استرعى انتباهه هو ارتجال المقطوعات، وهى مهارة تستحق التعليق.

ويخلص الأستاذ أوسيان إليس من وجود النقص فى أوصاف ذلك الفن فى القرن الثامن عشر كما نعرفه اليوم إلى أنه لم يوجد فى الأرجح إلا فى شكل بدائى للغاية. وقد خلص كذلك إلى أنه بما أن هذا الفن كما نعرفه لم يوجد حتى منتصف القرن التاسع عشر فيكون أذن قد طوره الموسيقيون الويلزيون فى أوائل القرن التاسع عشر وربما منهم جونى بارى، أو "بارد الاو" (١٧٧٥-١٨١٥) مدير الموسيقى فى حدائق فوكسهول، وهو مؤلف ومنظم كبير للموسيقيين الويلزيين فى الحفلات الموسيقية والاستيدفودات. ومن ناحية أخرى نلاحظ أنه قبل عام ١٨٠٩ بوقت قصير قدم جورج توماس ناشر الموسيقى فى أدنبره إلى ويلز ليجمع الألحان الويلزية الأصيلة للموسيقار هايدن لكى يوزعها (وقد نشرت عام ١٨٠٩) فقال أنه لم يعثر على الفنانين المرتجلين الذين كان يتصور وجودهم بناءاً على أقوال توماس بنانت. لكن الثابت أنه تم تنظيم مسابقة للفائز فى غناء البينليون فى استيدفود عام ١٧٩١ مما يعنى أن منظمى الاستيدفود الأوائل كانوا يعلمون بهذا الفن إلا أننا لا نعرف بدقة طبيعة تلك المسابقة الفنية. ومن المؤكد أنه عندما نشر أوين ألاو كتابه دور الأنغام الويلزية عام ١٨٠٦ كان هذا الفن قد بلغ طور الاكتمال (وإن كان أبسط مما يمارس فى القرن العشرين). وقد جمع عينات الإلقاء من غناء جون جونز، أو "تالهيرن"، وهو مساعد باكستون فى بناء قصور آل روتشيلد الكبرى فى إنجلترا وفرنسا، وكذلك من غناء عامل صف أحجار فى مانشستر يدعى إدريس فيشان وهو مغن بارع استطاع التفوق على أى شخص فى الغناء وتأليف الكلمات فى الاستيدفود الكبير الذى عقد فى أواسط القرن التاسع عشر. وفى ذلك الوقت شاع الاعتقاد بأن ذلك الفن يرجع إلى أقدم العصور.

وعندما كان إدوارد جونز ينشر كتبه المهمة كانت آلة الهارب الثلاثى تعتبر الآلة الويلزية الموسيقية القومية بامتياز بعد اختفاء الآلات الموسيقية الأقدم مثل الببجورن والكروث. وزعم توماس برايس، أو "كارنا هواناواك"، وهو كاهن

وطنى وعالمى، أنه تعلم عزف آلة هارب صغيرة بصف أوتار واحد فى بريكونشاير فى أواخر القرن الثامن عشر، وادعى أيولو مورجانويج أن أول من صنع الهارب الثلاثى فى ويلز كان إليس زيون سياماس عازف آلة الهارب لدى الملكة آن. ولكن بحلول عام ١٨٠٠ أصبح الوطنيون مقتنعين بأن الهارب الثلاثى (الذى أسمى كذلك لأن به ثلاثة صفوف فى الأوتار وأوسطها يصدر الأصوات الحادة والمسطحة) كان هو الآلة الموسيقية القومية، وأن الشرف الوطنى يتطلب الدفاع عنه فى مواجهة آلات الهارب الجديدة ذات البدال التى اخترعها سباستيان آرارد فى باريس.

وأصبح الهارب الثلاثى موضة فى إنجلترا فى القرن السابع عشر وكان نسخة من الهارب الإيطالى فى عصر الباروك ويبدو أنه اصبح شديد الشعبية فى شمال ويلز حوالى تسعينيات القرن السابع عشر أو مطلع القرن الثامن عشر. ولم يصل إلى جنوب ويلز إلا بالتدريج، ولم تترسخ شعبيته فى الجنوب إلا بسبب العزف الماهر لتوماس بلينى وبسبب تشجيع أحد الأعيان غريبى الأطوار وهو ساكفيل جوين من جلانبران. وقد حظى الهارب الثلاثى بالحماية فى أوائل القرن التاسع عشر من خلال حماية ورعاية الوجهاء مثل الليدى لانوفر التى أسست جمعيات الهارب، وقدمت الجوائز لعزف الهارب، بل وكانت توزع آلات الهارب الثلاثى كجوائز. ولم تكن الليدى هذه تقدم على ذلك لو كانت تظن أن تلك الآلة الموسيقية إيطالية فى عصر الباروك. وعلى الرغم من كل هذا التشجيع للهارب الثلاثى إلا أنه بالتدريج أصبح آلة الغجر، وجاء أفضل العازفين عليه من عائلة إبرام وود التى تتكلم اللغة الغجرية (الرومانى).

وبحلول ثمانينيات القرن الثامن عشر وقع تغيير مهم آخر، إذ أخذ الويلزيون يفترضون أنهم كشعب يمتلكون ثروة من الألحان القومية غالبها بالغ القدم. وجرى تعديل أو ترجمة أسماء الأغانى الإنجليزية بلا تحرج - فأصبحت أغنية "سبيل" من القرن السابع عشر تحمل إسم "يرهن سبيل" وقيل أنها ترمز إلى ساحرة فى غابر الزمن، وأصبح "مارش الجنرال مونك" يسمى "يمدايث موينجك" وشاع الظن بأن الأغنية تشير إلى هروب أحد الرهبان فى مطلع العصور الوسطى، وتحول اسم أغنية مارتين باركر المؤلفة عام ١٦٤٣ ومطلعها "عندما يتمتع الملك مرة أخرى بحقه" إلى "ديفيرويتش إى برينين" وقيل إنها تشير إلى

بلاط أحد أمراء ويلز فى العصور الوسطى. أما مقطوعة "البهيجة" المؤلفة حديثاً للموسيقار دورفى فأصبحت "ديفيرويتش جوير ديفى" وراج الظن بأنها تشير إلى رجال وادى دوفى.

وقيل بأن الأغانى ذات الأسماء الويلزية الأصيلة تعود إلى أحداث تاريخية بعيدة وحقيقية: فأغنية "مورفا رودلان" التى تحمل بصمة الموسيقار بورسيل بوضوح أصبحت فيما يقال تشير إلى بكاء الويلزيين على هزيمتهم على يد الملك أوفا فى رودلان حوالى عام ٧٥٠. وقد استحث السياح الرومانسيون والناشرون الإنجليز الويلزيين على مثل هذا الوضع. وكان جورج تومبسون وهايدن من أوائل من وضعوا الكلمات الإنجليزية للألحان الويلزية القديمة كما أنهما اتجها فى الغالب إلى الموضوعات التاريخية بمساعدة السيدة هيرمانس والسير والترسكوت وآخرين. وأصبحت شخصية الشاعر الرومانسى الأنجلو - ويلزى ملمحاً نجده لأول مرة فى الحياة الأدبية فى مطلع القرن الثامن عشر، وكان من أوائل هؤلاء ريتشارد لويد، "شاعر سنودنت"، الذى تميز نشاطه فى مجال كتب الأغانى. وفرض على الشعراء متحدثى الويلزية بدورهم أن يؤلفوا أغانى ويلزية تاريخية تواكب المبتدعات الإنجليزية.

وكان من أغزر كتاب القصائد الويلزية بغرض ملاءمتها مع الألحان الويلزية جون هيوز، أو "سيريوج". وكانت أغانيه سواء أنشدت بالكلمات الإنجليزية أو الويلزية ذات شعبية جارفة والأداة الرئيسية التى وصل بها صنع الأساطير التاريخية إلى الجمهور الويلزى العريض الذى لم يأخذ هذه الأساطير دائماً على محمل الجد - إذ كان المسرح فى كارديف فى أوائل القرن التاسع عشر يسخر من الأغنية الويلزية "أرهيد إى نوز" (وهى أغنية محبوبة معناها "طيلة الليل") بتحويل هذا النطق إلى الجملة الإنجليزية المتشابهة فى الصوت لكنها تعنى "آه إخفى أنفك"![٦٧]. وكان مفاد التغيير الذى حدث كثمرة لأعمال أشخاص مثل بارى الكفيف وإدوارد جونز أن الويلزيين اكتسبوا الثقة بالنفس. ومن ثم ظهر عدد من الموسيقيين القديرين فى ويلز فى القرن الثامن عشر ووضعوا عدداً كبيراً من الألحان المحلية للحفلات الموسيقية والمسرحيات الغنائية القصيرة والاستيدفودات بجانب تأليفهم لألحان ممتازة للأناشيد الدينية للكثير من كتب الإنشاد الدينى التى ظهرت فى تلك الفترة. وقد تحقق كل هذا

قبل أن تصبح ويلز بلد الغناء الكورالى فى منتصف القرن التاسع عشر. وكان لأسطورة التاريخ الطويل الممتد للموسيقى الويلزية المحلية الفضل فى حدوث فورة النشاط هذه وما تضمنته من الإحساس بالفخار القومى.

وفى عام ١٨٤٨ اشتكى الشاعر والصحفى توماس جونز، أو "جلان ألون"، وهو يكتب فى مجلة **إى تراتيهوديد** من أن ويلز وهى البلد الموسيقى تفتقر إلى نشيد قومى أو أغنية تثير المشاعر وتوحد الأمة كما فعلت الأناشيد الوطنية فى فرنسا أو بروسيا.(٦٨) وكانت هذه رغبة عامة إلى حد بعيد سرعان ما تحققت إذ ألف إيفان وجيمس جيمس، وهما أب وابنه، لحن وكلمات نشيد "أرض آبائى" عام ١٨٥٦ فى بونتريبريد فى مقاطعة جلامورجان، وهى أنشودة شديدة الوطنية أصبحت شعبية عام ١٨٥٨ عندما أدخلت مع مجموعة من الأغانى الوطنية فى الاستيدفود الوطنى الكبير فى لانجولين، وجرى تقبلها على نطاق واسع باعتبارها النشيد الوطنى بعد عام ١٨٦٠. كما ظهر النشيد الأميرى المسمى "فليبارك الله أمير ويلز" عام ١٨٦٣ بمناسبة زواج إدوارد أمير ويلز. لكن ورغم شعبية هذا النشيد لم يتمكن أبداً من منافسة "أرض آبائى".(٦٩) ومن اللافت للنظر تلك السرعة التى أصبح فيها من المعتاد غناء "أرض آبائى" فى كل المناسبات العامة.

السيدة ويلز

لاحظت جموع السياح الذين تدفقوا على ويلز فى أواخر القرن الثامن عشر والذين رافقهم أحيانا فنانوهم المفضلون مثل جون وأرويك سميث أو جى. سى. إيبتسون أن الفلاحين الويلزيين متخلفون عن العصر بحوالى ستين عاماً من حيث أزيائهم ونوع الأقمشة والنقشات المختلفة. ولا يذكر هؤلاء السياح شيئاً عن وجود زى قومى مثل الكلته (التنورة أو الجونلة) التى يرتديها أهالى مرتفعات سكتلندا.(٧٠) وكما يتوقع من السياح فلم يجدوا إلا الفقر سبباً وراء ظاهرة الأزياء تلك، إذ لاحظوا أن النساء كن فى الغالب يرتدين عباءات كبيرة من قماش التويد زرقاء أو حمراء ومعها قبعات سوداء رجالية الطابع. وكانت القبعات الطويلة والعباءة الفضفاضة تشبه صورة الساحرات لسبب بسيط وهو أنها كانت الزى المميز للنساء الريفيات الإنجليز فى عشرينيات القرن السابع عشر وهى فترة

الحديث عن ملاحقة الساحرات. وهكذا فإن ما كان موضة فى سهول إنجلترا فى ذلك العهد ظل باقياً بين الفقراء فى بعض مناطق ويلز الجبلية فى تسعينيات القرن الثامن عشر أو حتى بعد ذلك، وهو أمر أشبه بالإحياء غير الواعى أو المقصود.

على أن ذلك الزى لم يكن بأى حال زياً قومياً إلا أنه أصبح عمداً زياً قومياً للنساء فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر نتيجة لجهود عدد من الأشخاص أبرزهم أوجستا وادينجتون (١٨٠٢ - ١٨٦٩)[٧١] زوجة بنيامين هول وهو من كبار ملاك الأراضى وأحد رجال الصناعة فى مونموثشاير وكان وزيراً فى حكومة بالمرستون مسئولاً عن شئون قصر باكنجهام وأسميت ساعة بيج بن على اسمه. وقد رقى بنيامين إلى سلك النبلاء ولقبت زوجته باسم الليدى لانوفر التى كانت إحدى المتزعمات للجانب الرومانسى فى حركة الإحياء الويلزى فى أوائل وأواسط القرن التاسع عشر الذى يركز على المناظر الطبيعية الخلابة وتولت حماية عدداً لا يحصى من القيم والعادات الويلزية. وفى هذا الخصوص نراها تدرس وترسم أزياء الويلزيين النسائية وفازت فى استيدفود كارديف عام ١٨٣٤ المعروف بالملكى فى مسابقة تدور حول كتابة قال عن استحسان التحدث بالويلزية وارتداء الأزياء الويلزية. وكان قصدها الأصلى إقناع السيدات الويلزيات بتأييد المنتجات المحلية والتمسك بملابس التويد المحلية بدلاً من ارتداء الأقمشة القطنية والكاليكو. وقد منحت هى وأصدقاؤها فيما بعد جوائز على مجموعات من تصاميم ونقوش ملابس التويد المحلية.

ولم تكن الليدى لانوفر آنذاك (عام ١٨٣٤) تعرف حتى ماهية الزى القومى لكنها جزمت بأنه لابد من وجود زى مميز وجميل ليتفرج عليه الفنانون والسياح. ولهذا وفى وقت قصير وضعت وأصدقاؤها زياً قومياً متناسقاً مكوناً من مختلف الأزياء الويلزية الريفية، ومن أبرز ملامحه عباءة حمراء ضخمة توضع فوق سترة صغيرة أنيقة وقميص نوم وقبعة سوداء طويلة للغاية من فراء القندوس على نمط زى شخصية الأم الأوزة. وأصبحت نساء ويلز يرتدين هذا الزى فى المناسبات القومية، وفى يوم القديس ديفيد، وفى حفلات الموسيقى المحلية ولاسيما التى تغنى فيها النساء ويعزفن على الهارب، وفى المواكب التى كان استيدفود الليدى لانوفر الزاهى فى أبيرجافينى يفتتح ويختتم بها. كما

ابتدعت زياً لخدمها من الرجال فى قصرها حيث ارتدى عازف الهــارب بــزة غريبة نصفها من ثياب منشدى العصور الوسطى والنصف الأخرى مــن ثيــاب رجال المرتفعات الاسكتلندية. ولم يكن اللورد لانوفر نفسه مهتماً بارتــداء تلــك الملابس الخيالية مما أنقذ رجال ويلز من هذا الزى عكس ما حدث لنساء ويلز.

وأكثر من هذا قدمت الليدى لانوفر صورة لها فى هذا الزى القومى الــذى ابتدعته عام ١٨٦٢ إلى المدرسة التى ساعدت فى إنشائها للترويج للغة الويلزية بين الطبقات العليا فى لاندوفيرى كوليج. وقد ظهرت فى هذه الصــورة وهــى تضع فرعاً أخضراً لنبات الكراث من المجوهرات على حافة قبعتهــا الطويلــة وتمسك بفرع من نبات الهدال فى يدها لتدل على صــلتها بالدرويــد (إذ كانــت شاعرة تحمل الاسم الشعرى جوينينين جوينت أو نحلة مونموثشاير). إلا أن هذا الزى سرعان ما ظهر، ولا سيما فى كاريكاتير الصحف، كمادة للتفكه على ويلز وظهر على البطاقات البريدية فى العصر الفيكتورى كمــا بيعــت الآلاف مــن التماثيل الفخارية للسيدات الويلزية فى هذا الزى كل عــام. ولا يــزال تلاميــذ المدارس فى كل أرجاء ويلز يرتدونه يوم الأول من مارس. وكان رمزاً لكل ما هو طيب وبسيط فقد ظهر مثلاً على أغلفة أكياس الدقيق ماركة "السيدة ويلــز"، وعلى أغلفه العديد من المنتجات الويلزية الأخرى. وفى نفس الوقت انقرضــت الأزياء المحلية القديمة بكل أشكالها هنا وهناك (بما فيها قبعــة فــراء القنــدس الطويلة والعباءة الفضفاضة) مع تحول ويلز إلى إحدى أكثر دول العالم تقدماً فى الصناعة.

فالهالا الكامبرية الجديدة (قاعة الإله أودين المحدبة الجديدة)

من أكثر ملامح هذه الفترة إثارة للاهتمام ظهور أبطال قوميين كان أكثرهم خصوصية أوين جليندور، أو "جليندأور" كما يظهر فى أعمال شكســبير، الــذى انتفض ضد الملك هنرى الرابع وحكم ويلز حتى عــام ١٤٠٠ حتــى اختفائــه الغامض عام ١٤١٥.[٧٢] ويظهر جليندور عادة فى الأعمال الأدبية كغاصــب أو متمرد ضال. وعلى الرغم من أن بن جونسون قال عــام ١٦١٨ أن أصــدقاءه الويلزيين أبلغوه بأنهم لا يعتبرون جليندور متمرداً فى ويلز وإنما بطلا قوميا، إلا أن هذا القول يفتقر إلى الأدلة التى تدعمه. ويبدو أن جماعة موريس لــم تكــن

تعرف عنه شيئاً فى أوائل القرن الثامن عشر لأنهم لا يذكرونه إلا مرة واحدة فقط كخائن ثم نراه ينبعث فى روعة كبطل قومى فى سبعينيات القرن الثامن عشر، ففى عام ١٧٧٢ يظهر فى موكب درامى عن المدافعين عن ويلز فى مسرحية **إيفان إيفانز "حب بلادنا"**، وفى عام ١٧٧٥ يحظى بالكثير من الاهتمام فى كتاب **تاريخ جزيرة انجلسى** المنسوب إلى جون توماس أوف بوماريس والذى يبدو أنه كتب استناداً إلى مخطوط يتحدث عن حياة جليندور يرجع إلى أواسط القرن السابع عشر. ثم حظى أخيرا فى عام ١٧٧٨ بمعالجة طيبة للغاية من توماس بنانت فى كتابه **رحلات ويلز**.

أرسل جيلبرت هوايت خطاباته المشهورة حول التاريخ الطبيعى لمنطقة سيلبورن إلى توماس بنانت ودينز بارينجتون، وكلاهما من قادة حركة الإحياء التاريخى الويلزى فى سبعينيات القرن الثامن عشر. وكان بنانت، وهو من منطقة داوننج فى فلينتشاير، أرستقراطيا اتخذ السمت الإنجليزى يدفعه الحب الشديد لكل ما ينتمى إلى ويلز. وقد وصف قلعة كارنارفون بأنها "أجمل علامة على عبوديتنا". والصورة التى يرسمها للبطل جليندور باللغة الإيجابية إذ تعبر عن شعور حاد بمأساوية نهايته واختفائه مما أدى إلى نجاح الإنجليز فى غزو ويلز مرة ثانية. ومن المحتمل أن بنانت كان يعبر عن أراء رفيقه فى السفر جون لويد أوف كيرويش وهو ابن وجيه بوديدريس القريبة للغاية من مسقط رأس جليندور. وربما كان بنانت هو الذى أعلن عن جليندور كبطل قومى تحولت الكتب التى تؤلف عنه من قطرات إلى نهر ثم إلى فيض صورته فى البداية كبطل مأساوى ثم على أنه الرجل الذى لمس الحاجة إلى وجود مؤسسات ويلزية قومية (مثل الكنيسة والجامعة) ثم على أنه رائد للقومية المعاصرة.(٧٣)

وفى عام ١٧٧٠ نشر دينز بارنيجتون مخطوطاً يرجع إلى أوائل القرن السابع عشر حول تاريخ عائلة جويدر بقلم السير جون وين. وقد استخدمه المؤرخ كارت Carte قبل سنوات فى تاريخه عن إنجلترا وأخذ منه القصة التى تقول أن الملك إدوارد الأول ذبح الشعراء الويلزيين عام ١٢٨٢. وفيما بعد أخذ توماس جراى هذه القصة من كارت ثم ألهمه عزف بارى الكفيف أن يكمل قصيدته المشهورة **الشاعر** فى عام ١٧٥٧(٧٤) على أن جراى لم يصدق هذه القصة بنصها وتساءل قائلا: ألم يزل هناك شعراء ويلزيون.. مما يثبت أن

شعراء عام ١٢٨٢ تركوا خلفاء لهم؟

وكان لقصة كارت أساسها في الأساطير الويلزية التي تقول بأن كل الكتب الويلزية القديمة قد أحرقت وأن الشعراء قد منعوا من قول الشعر، وبعد عام ١٧٥٧ أخذ الويلزيون أنفسهم يصدقون الصورة التي رسمها جراي كما نرى عند باحث مدقق مثل إيفان إيفانز الذي كان يكثر الاقتباس من جراي في ستينيات القرن الثامن عشر. كما كانت جماعة موريس في وقت سابق ترى في الشاعر الويلزي مجرد قائم بالترفيه والتسلية في المقام الأول، إذ كان الشعر عندهم تسلية لقضاء وقت الفراغ الاجتماعي مما أدى إلى القطيعة مع جورونوي أوين الذي رأى في الشعر نوعا من الأدب السامي أو الملحمي. وكان إيفان إيفانز ينتمي إلى الجيل الذي يرى في الشاعر مخلوقا بطوليا غالباً ما يصبح في حالة عداء لبيئته. ولهذا نراه يعجب كثيراً بالشعراء الويلزيين الأوائل الذين كانوا محاربين حقيقيين. كما نلاحظ أن أيولو مورجانويج دفع بهذا التقديس لشخص الشاعر إلى أعلى عليين تحت تأثير جورونوي أوين وإيفان إيفانز، ولأنه كذلك كان يعاني من عقدة اضطهاد فظيعة، ويريد قلب الأوضاع على كل من يحقر الشعراء أو الشعر. بل أن أيولو جعل الشاعر الشخصية المركزية في الموكب المسرحي التاريخي الويلزي وقد يكون هذا الشاعر درويدياً في بعض العصور، ومؤرخاً ودارساً في عصور أخرى. ولم يشتعل خيال أيولو كما اشتعل عندما كان يتحدث عن وقوع الشعراء تحت الاضطهاد.

وبحلول سبعينيات وثمانينيات القرن الثامن عشر أصبحت شخصية الشاعر التي وضعها جراي مشهورة ومألوفة كأحد موضوعات اللوحات في فن الرسم. ومن أوائل النسخ الفنية في هذا الخصوص لوحة بول ساندبي ثم لوحات أخرى لفيليب دي لوتر بورج، وفيوسيلي، وجون مارتين. على أن أفضلها لوحة توماس جونز أوف بنسيريج وهو أحد تلاميذ ريتشارد ويلسون(٧٥) وقد عرضت عام ١٧٧٤ وتظهر آخر الشعراء الأحياء ممسكا بآلة الهارب وهو يفر من الجنود المطبقين عليه الذين يقتربون من معبده، وهو نسخة مصغرة من آثار ستونهينج، بينما تغرب الشمس على سفوح جبل سنودن وتهب ريح شديدة البرودة من الشرق من ناحية إنجلترا.

وقد تكرر هذا المنظر الدرامي من حيث مواجهة الشاعر لقوة الدولة مرات

كثيرة. بل وسرعان ما أصبح موضوعاً للقصائد والمقالات فى الاستيدفودات وأعيدت حكايته فى العديد من الكتب الويلزية والإنجليزية بل واتخذ سبيله إلى القصيدة المجرية المشهورة بعنوان **شعراء ويلز** بقلم يانوش آرانى التى يظهر فيها الملك إدوارد الأول كإمبراطور متوحش من آل هابسبورج يدخل إلى البلقان. ولا حاجة إلى القول بأن القصة كلها أسطورة وأفضل ما قد يقال عنها أنها مجرد مبالغة لحقيقة أن الملوك الإنجليز فى العصور الوسطى كانوا يسمحون لشعراء ويلز بقول ما يريدون ثم يعمدون إلى تقييدهم بعد حين لأنهم كانوا يحدثون البلبلة بسبب نبوءاتهم.

ومن أكثر الأبطال الجدد غرابة فى هذا الإطار مادوك ابن الأمير أوين جوينيد الذى غادر موطنه فى شمال ويلز بعد أن أحبطته الصراعات هناك وأبحر بسفينته جوثيان جورن إلى البحار الغربية المجهولة حوالى عام ١١٧٠ حيث اكتشف أمريكا. ثم عاد إلى ويلز وجمع بعض الرفاق وأبحر ثانية معهم ولم يعد مرة أخرى. ويفترض أن نسله قد تزاوج مع الهنود الحمر وأنهم مازالوا يعيشون فى الغرب الأمريكى.[٧٦] وهذه الأسطورة لا تعود إلى القرن الثامن عشر وإنما كان أول من استخدمها ملوك أسرة التيودور لكى يقوضوا مزاعم أسبانيا فى حكم أمريكا الشمالية. وهذه القصة معروفة وإن وظلت خامدة لحوالى المائة عام فى ويلز ولم تبعث الحياة فيها إلا فى سبعينيات القرن الثامن عشر عندما أثارت الثورة الأمريكية اهتمام الويلزيين بأمريكا.

على أن الاهتمام بالثورة الأمريكية لم يكن فقط من أجل ذاتها بل بسبب حركة الهجرة القوية للويلزيين إلى أمريكا لإقامة مستعمرة تتحدث الويلزية فى الجمهورية الجديدة. ولهذا لم تصل أسطورة مادوك إلى خيال الجمهور إلا عام ١٧٩٠ عندما نشر الدكتور جون ويليامز، وهو قس ومؤرخ من لندن وأمين مكتبة الدكتور ويليامز، سرداً لقصة مادوك. وهنا تأججت حماسة كل الويلزيين المقيمين بلندن حتى لقد قام أيولو مورجانويج (وكان فى لندن وقتئذ) بتزوير شتى الوثائق ليثبت أن أحفاد مادوك مازالوا يعيشون ويتحدثون الويلزية فى مكانٍ ما فى الغرب الأوسط الأمريكى ولهذا تحتم على الدكتور ويليامز أن يطبع مجلداً ثانياً.

ومن ناحية أخرى انشأ ويليامز أوين (بوغه) جمعية مادوكية لتنظيم رحلة

إلى أمريكا عرض أيولو أن يترأسها. ولكنه شعر بالخجل عندما أبدى شاب يدعى جون إيفانز أوف وون فور (١٧٧٠ - ١٧٩٩) استعداده لقيادة هذه الرحلة. ومن ثم قدم أيولو الأعذار ومكث فى إنجلترا وسافر جون إيفانز إلى أمريكا ووصل فى النهاية إلى الغرب الأمريكى، وأصبح مستكشفاً يعمل فى خدمة ملك أسبانيا. وبعد سلسلة من المغامرات المثيرة وصل إلى أراضى هنود ماندان (الذين اعتبر أنهم قد يكونون المادوكيين) لكنه لم يجدهم يتحدثون الويلزية. وبعد مغامرات أخرى توفى عام ١٧٩٩ فى قصر الحاكم الأسبانى فى نيوأورلينز. وأصبحت خريطة رحلته إلى بلاد الماندان الأساس الذى جرت عليه استكشافات كل من ميريويثر ولويس وكلارك. ومع هذا لم يؤد عدم وجود هنود ويلزيين إلى نسف اعتقاد أيولو مورجانويج أو أصدقائه الويلزيين فى لندن، بل أن أيولو أقنع الشاعر روبرت سوثى بكتابة قصيدة طويلة فى هيئة كتاب أسماها **مادوك**.

على كل حال لقد أدت الحركة المادوكية إلى حدوث هجرة ويلزية كبيرة إلى أمريكا كان أحد المبرزين فيها الصحفى الويلزى الراديكالى مورنات جون ريز الذى كان قبلها يعمل فى باريس فى محاولة لتحويل الثوار الفرنسيين إلى الأنجليكانية ببيعهم الأناجيل البروتستانتية. وقد درس جوين أ. ويليامز عمل مورجان جون ريز والحركة المادوكية وهو يؤكد على أن حمى المادوكية كانت جزءاً من أزمة التحديث التى عانى منها القسم الأكبر من المجتمع الويلزى فى تلك الفترة، وعلى أن حلم إعادة اكتشاف الهنود الويلزيين المفقودين كان يقترن بقوة مع الرغبة فى إعادة إحياء الدرويدية أو إعادة خلق "اللغة الأصلية"[٧٧]. كان ذلك حلماً لمجتمع أكثر نقاءاً وحرية تجمعه روابط مشتركة مع أساطير الساكسون الأحرار والظلم النورمانى التى كانت منتشرة بين العمال الإنجليز المعاصرين فى تلك الحقبة.

كان أيولو مورجانويج مسئولاً عن تحويل الكثير من الشخصيات المغمورة إلى أبطال قوميين ويكفى أن نذكر هنا مثلاً واحداً. ففى ثمانينيات القرن الثامن عشر كان أيولو يعمل بالفلاحة فى أراضى المستنقعات الواقعة بين كارديف ونيوبورت حيث اتصل بإيفان إيفانز، وكان فى ذلك الوقت قساً فقيراً للغاية وسكيرا يعيش فى منطقة باساليج، وقاما معاً بزيارة خرائب قاعة أيفور هيل

(ايفور الكريم) التى تعود إلى القرن الرابع عشر. وتقول الحكايات بصورة غامضة وغير واضحة أن أيفور كان يرعى شاعر القرن الرابع عشر العظيم دافيد آب جويليم. وقد ألف إيفانز قصيدة رومانسية رائعة حول تلك الخرائب التى يلفها نبات اللبلاب. كما بدأ أيولو أول أعماله المزورة المهمة وهى محاكاة قصائد الحب التى كتبها دافيد آب جويليم وكانت محاكاته تحتوى على إشارات دقيقة صغيرة إلى جلامورجان وقاعة أيفور. وعمل أيولو فى كتاباته بعد ذلك على تصوير ايفور بأنه أعظم رعاة الأدب الويلزى.[٧٨] وأصبح أيفور أحد الأسماء الشائعة فى ويلز وصنوا للكرم حتى لقد تسمت جمعية الأيفورين، وهى من أشد جمعيات رعاية العمال تمسكا بالويلزية، على اسمه، وكانوا يطلقون على الفنادق التى تجتمع فيها فروعهم اسم فنادق أيفور ومازال الكثير منها موجودا حتى الآن.

وبحلول عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر نجد فى ويلز الكثير من صانعى أمثال تلك الأساطير بجانب أيولو، وأحدهم ممن كانوا يكتبون التواريخ الشعبية الموجهة للمتحدثين بالويلزية يدعى ويليام أوين، وهو عامل طباعة من كارنارفون تسمى باسم "سفنين"، وعرف كذلك باسم "البابا" لتعاطفه مع المذهب الكاثوليكى الرومانى. وقد كتب عن جليندور وإدوارد الأول والشعراء الويلزيين وخيانة السكاكين الطويلة وغير ذلك من الأحداث المثيرة فى تاريخ ويلز. ومن الشخصيات المماثلة ممن كتبوا بالإنجليزية تى. ج. لويلين بريتشارد وهو ممثل وصحفى عنى بوضع وهم عن الويلزية للأعيان والطبقات الوسطى الذين لم يعودوا يتحدثون الويلزية كما عنى بالسوق السياحى.[٧٩] صحيح أنه لم ينشئ قصة بطل ويلزى آخر مثير للاهتمام وهو تويم زيون كاتى، لكنه كان من أكبر واضعيها حيث كتب رواية عنه عام ١٨٢٨.

وكان تويم زيون كاتى الحقيقى يدعى توماس جونز وهو من الوجهاء المحترمين ودارسى الأنساب فى منطقة فاونتين جيت بالقرب من تريجارون فى كارديجانشاير فى أواخر القرن السادس عشر. ولكن مع مرور السنين نشأت حكايات محلية عديدة تخلط بينه وبين بعض المغيرين وقطاع الطرق فى المنطقة. وقد حول بريتشارد هذا الشخص المغمور إلى بطل أشبه بالمدعو تل المهزار صاحب المقالب والنكات، أو أشبه بروبين هود محقق العدالة فى أعين

الناس الذى يسرق الأغنياء ليعطى الفقراء. واكتسب عمله هذا شعبية حيث ترجم إلى الويلزية وسرعان ما صدق الويلزيون هذه الحكايات. وهو في القرن العشرين (مع عدم انحسار شعبية كبطل أو بطل مضاد) يبدو وكأنه شخصية من شخصيات الأساطير الشعبية الحقيقية. وهذا نموذج جيد للغاية عن الكيفية التى حل بها أبطال القصص محل تراث الحكايات التى كانت تروى بجوار المدفأة، وهو تراث كان يضمحل ويتوارى.

أرواح المكان – طبيعة الأرض والأسطورة

كان تى. ج. بريتشارد فى الواقع جزءاً من حركة أوسع حاولت أن تجعل الويلزيين يفهمون ضرورة الاعتزاز بطبيعة بلادهم فى هذا الإطار، وعملت على أن تضفى الاهتمام التاريخى والإنسانى على كل قطعة خشب أو حجر لتوضح الأمور للعامة[٨٠]. ومن قصائد بريتشارد قصيدة **الأرض تحت البحر** وتدور حول كانترير جويلود أو المنخفضات المائة التى تقع أسفل خليج كارديجان، وهى أشبه بمقاطعة ويلزية غرقت فى العصور المظلمة بسبب إهمال خدم الملك الخليع السكير سايتهينن. وتربط الأساطير القديمة الحقيقية قصة المنخفضات المائة بملحمة الشاعر والمتنبئ تاليسين. وأصبحت هذه الأسطورة الشعبية معروفة فى كل أرجاء ويلز بفضل الكتاب من أمثال بريتشارد، بل لقد عدلت أغنية "أجراس أبردوفى" لتثبت أن هذه الأجراس هى موسيقى الأجراس فى الأبراج الغارقة فى الماء أمام أبردوفى رغم أن الأغنية فى الحقيقة أغنية حديثة ألفها دبدين. وكانت تلك القصة فى الواقع حكاية مفيدة يمكن الاستفادة منها فى التحذير من السكر أو الملوك الطائشين.

وكان توماس لوف بيكون يعلم بجهود ويليام مادوكس لتجفيف مساحات كبيرة من الأرض من البحر بالقرب من مدينة بورمادوك. وسخر فى روايته **قاعة هيدلونج** من الأعيان الويلزيين والزوار الإنجليز بسبب إضفائهم الطابع الرومانسى على الأرض الويلزية والخطط التى وضعوها "لتحسينها". وكتب فى روايته **مصائب الفين** ليضع نسخة نثرية شديدة التحمس لأسطورة تاليسين وتدمير المنخفضات المائة. وقد جرى اختراع بعض الأساطير المتعلقة بالأرض بلا خجل لإرضاء الزوار. ولعل أحد أبرز الأمثلة فى هذا الصدد هو قبر

جيليرت فى بيدجلييرت فى كارنارفونشاير والذى كان من أكثـر البقـاع التـى يزورها السياح فى أواخر القرن الثامن عشر.

وفى الفترة بين عام ١٧٨٤، ١٧٩٤ اخترع صاحب فندق رويـال جـوت ببيدجيلرت، وهو من جنوب ويلز أسطورة تقول بأن القرية استمدت اسمها مـن مدفن (أنشأه الفندقى البارع خلسة) بناه الأمير لويلين العظيم لتخليد ذكرى قيامـه بقتل كلب صيده المفضل جيليرت ظلماً. إذ ذهب الأمير للصـيد وتـرك كلبـه ليحرس ولى عهده الرضيع. وعند عودته وجد أن الدماء تغطى جيليـرت بينمـا اختفى الرضيع. وبعد أن قتل الكلب وجد الطفل فى ركـن مظلـم واتضـح أن جيليرت قد قتل ذئباً هجم على مهد الطفل الملكى، فأقام هذا الضريح دلالة علـى ندم الأمير.[٨١] و تأثرت قلوب السياح المحبين للحيوانات بهذه القصـة وكتـب و. سبنسر قصيدة مشهورة حول الحادثة لحنها جـوزف هايـدن علـى نغمـة ايريريوين. وخلال عدة سنوات عادت القصة فى نسخ ويلزية إلى سـكان ويلـز الذين لا يتحدثون إلا لغتها. والقصة بطبيعة الحال هـراء أو بتعبيـر أدق هـى انتحال ذكى لقصة شعبية معروفة جداً فى كل أنحاء العالم. وهذا نمـوذج جيـد لنوعية صناعة الأساطير التى دارت فى آلاف الأمكنة وعملت بالتدريج على أن يقدر الويلزيون تلك الأرض الجدباء التى اكتسبوا عيشهم منها بصعوبة.

ومع نهاية القرن الثامن عشر كان السياح يعتبرون ويلز بلداً تتميز أراضيه بالجمال الفائق. وفى أواسط القرن التاسع عشر أصبح الويلزيون أنفسهم يقدرون هذا الجمال. وفى هذا يقول القسم الثانى من النشيد القومى:

ويلز الجبلية القديمة جنة الشعراء   كل تل ووادى فيها جميل فى عينى

وبشعور وطنى يصل إلى سمعى   صوت أنهارها وجداولها كالسحـر

ولم يكن من الممكن تصور مثل هذه الأحاسيس فى القرن الثامن عشر إذ لا نكاد نجد أية أوصاف للمناظر الطبيعية فى تلك الفترة، وحتى ما يصل إلينا مثـل أشعار دافيد توماس حوالى عام ١٧٥٠ عن كل مقاطعة فى ويلز تذكر النشاطات الإنسانية والمنتجات والمهارات لكنها لا تفاخر أبداً بجمال الأرض.[٨٢] وكانـت الدائرة الوطنية المحيطة بأولاد موريس ترى أن الجبال بشعة ومملة ومنفرة بـل أنها أشبه بالعقاب الذى صبه الرب على الويلزيين جزاء خطاياهم البالغـة. ولـم

يتعلم الويلزيون بسرعة من جحافل السياح الإنجليز الذين قدموا ليعجبوا بالطبيعة ومناظرها والذين كانوا يسألون عن أماكن الصخور ومساقط المياه مثلما فعلوا مع القس ويليام بنجلي.

ولهذا طبع كتاب النحو الذى ألفه ويليام جامبولد عام ١٧٢٧ عدة مرات فى أوائل القرن التاسع عشر وأخذت طبعة عام ١٨٣٣ فى اعتبارها احتياج السياح إلى الفرجة على "التلال الرومانسية فى الإمارة" بوضع عبارات مفيدة من نوع "هل يوجد مسقط مياه فى هذه الناحية؟" وأيضاً "أرغب فى زيارة الدير، سوف استقل عربة للذهاب إلى هناك". وتزايدت شهية السياح بسبب صور المناظر الويلزية التى تباع فى المحلات. وقد اشتكى جون بنج عندما كان فى كروجين من أنه يجب على المحلات أن تبيع خرائط مع صور الأمكنة لتساعد الناس على الذهاب لزيارتها. غير أن موضة المناظر الطبيعية الويلزية لم تنشأ من السياح فى المقام الأول بل من أحد أبناء ويلز وهو ريتشارد ويلسون.

كان ريتشارد ويلسون (١٧١٤ – ١٧٨٢) من أقرباء توماس بنانت وعلى الرغم من أنه قام بمعظم أعماله فى إيطاليا وإنجلترا يبدو أنه قد اكتشف الطبيعة الويلزية بنفسه وبصورة أصلية فى خمسينيات وستينيات القرن الثامن عشر. وقبل ذلك التاريخ لم يكن للطبيعة الويلزية من وجود سوى فى الخرائط وسجلات المساحة.[٨٣] وقد أجبرت الطبيعة الويلزية ويلسون (وترجع أصوله إلى بينيجوز بالقرب من ماكنليث) على اتخاذ أسلوبين لم يكونا ذائعين، أحدهما هو أسلوب الهواء الطلق حيث تبدو الطبيعة وكأنها تهيمن على البشر، والآخر هو أسلوب أكثر رومانسية تتحول فيه القلاع أو الخرائب الويلزية إلى أشياء عظيمة سامية، وتمكن من بيع بعض لوحاته عن المناظر الطبيعية إلى الجمهور المعجب بهذه المنطقة ومات وهو على حافة الفشل بالقرب من مُولد Mold عام ١٧٨٢. وبعد موته أعيدت طباعة أفكاره وتم تقليد لوحاته كثيراً. فعندما زار كورنيليوس فارلى فى عام ١٨٠٣ كادر إدريس Cader Idris سجل أن للين إى كاو هى "بحيرة ويلسون" لأن الصورة التى رسمها للبحيرة ذاع صيتها، وكان ذلك التحول فى الخيال صوب الإعجاب بالجبال البرية ومناظرها يحدث بطبيعة الحال فى كل أنحاء أوروبا لكنه أثر على الأخص فى الشعوب الجبلية الصغيرة مثل الويلزيين أو السويسريين.

وتحول الويلزيون بالتدريج البطيء إلى أن ينظروا إلى جبالهم ليس كعقاب من الرب الذى طردهم من السهول الإنجليزية اليانعة الخضرة بل على أنها حصن وقلعة للأمة. وسرعان ما أصبحت عبارة جولاد إى برينيا و(أو بلد الجبال) من التعبيرات النمطية فى ويلز وحتى بالنسبة لمن يعيشون فى مناطقها المنخفضة. وأصبحت هذه الصورة ثابتة حتى وإن كانت تحسينات الطرق فى مناطق تلفورد وأشباهها قد تغلغلت فى أكثر مناطق البلاد وحشة، وإن كان السياح من أمثال ويليام وردزورث يستطيعون تسلق قمة جبل سنودن بلا كبير مشقة، وإن كان السكان المحليون يتدفقون من المراعى والتلال إلى الأودية والمناطق الصناعية. ومع تحول الويلزيين إلى الصناعة أكثر فأكثر أصبحوا يعتزون بصورة الويلزى كرجل الجبال الصلب الحر كهواء الجبال.

علامات الثقافة وشاراتها

فى الوقت الذى كانت فيه طقوس ويلز المرحة وعاداتها البهيجة تموت إن لم تكن قد ماتت بالفعل برزت مجموعة من الشارات الوطنية أضفت الزهو على حياة الويلزيين وساعدت هذا الشعب الذى يعيش فى أودية منفصلة وينقسم إلى طوائف دينية على أن يثبت أنه جزء من أمة واحدة. وكانت هذه الشارات تظهر فى الغالب بين الويلزيين خارج بلادهم فى لندن أو فى أمريكا أو فى المستعمرات. وقد ظهرت شارات القومية هذه أول ما ظهرت فى الاحتفالات الخاصة بعيد القديس ديفيد الذى أخذ الويلزيون يقيمونه فى لندن عقب عام ١٧١٤ [٨٤]، حيث اعتادوا السير فى موكب إلى الكنيسة وهم يضعون فروع نبات الكراث فى قبعاتهم ويستمعون إلى مواعظ باللغة الويلزية، ثم يجتمعون فى حفلات عشاء ضخمة (تقام لمئات الضيوف) ويشربون الأنخاب ولاء لويلز وللأسرة الحاكمة، ثم يجمعون التبرعات للأغراض الخيرية الويلزية ويتفرقون بعد ذلك للذهاب إلى حفلات الشراب الخاصة.

وكان أكثر رموز ويلز شيوعاً فى القرن الثامن عشر فى الواقع ليس هو فرع نبات الكراث وإنما ريشات النعام الثلاث الخاصة بأمير ويلز والتى كانت فى الأصل تنتمى (ومعها شعار "أنا أخدم") إلى أسرة أوستريفانت فى هاينولت واتخذها الأمير الأسود شارة له لأن والدته كانت الملكة فيليبا أوف هاينولت،

وهى نموذج كامل للشارات المستعارة. ولهذا كان الويلزيون المقيمون فى لندن يظهرونها فى احتفالات البريطانيين القدامى ليقولوا للهانوفريين أن الويلزيين موالون على العكس من الايرلنديين أو الإسكتلنديين الخطرين. بل إن جماعة الكومرودوريون (الويلزيون الأصلاء) تبنت فى عام ١٧٥١ هذه الريشات والشعار المصاحب لها لتتصدر درعهم الرمزى. وقد أصبحت هذه الشارات طيلة تلك الفترة أكثر رموز ويلز شيوعاً. وما تزال إلى يومنا هذا رمزا بالغ الشيوع ونجدها مثلا على بادج فريق كرة الرجبى الويلزى.[٨٥]

وعلى النقيض من ذلك فإن شارة التنين الأحمر المعروفة الآن لم تكن مستعملة على الإطلاق، وكان التنين خلال العصور الوسطى يعتبر رمزاً لويلز انتشر بين عامى ١٤٨٥ و١٦٠٣ على يد أسرة التيودور كجزء من درعهم الرمزى، حيث كان على الأرجح يرمز إلى انحدارهم من كدولادر المبارك ويمثل مطالبهم بالسيادة على كامل بريطانيا. على أنه لم يكن يعتبر رمزاً قومياً بقدر ما كان الرمز الإدارى لمجلس ويلز، لكنه ظهر مرة أخرى باعتباره الشارة الملكية لويلز عام ١٨٠٧. وبعد ذلك تزايد استعماله فى أعلام وشارات الاستيدفودات أو الأندية والروابط الويلزية فى أوائل القرن التاسع عشر. لكنه لم يحل محل الريشات الثلاث فى احترام الويلزيين إلا فى القرن العشرين حيث اعتبر الراديكاليون الويلزيون أن الريشات الثلاث والشعار المصاحب لها تدل على الذلة وشاركهم فى هذا الرأى الليبراليون والاشتراكيون.

وقد استعمل الويلزيون أنفسهم فرع الكراث لقرون على أنه شارة وعلامة حيث ارتبط اللونان الأخضر والأبيض بأمراء ويلز كما استخدم اللونان كزى عسكرى بدائى فى القرن الرابع عشر. وقد تخيل شكسبير الملك هنرى الخامس (هارى أو مونماوث) وفلولين وهما يرتديانه فى عيد القديس ديفيد تكريماً لويلز، كذلك كان شعار نبات الكراث يلبس فى إنجلترا وفى البلاط على سبيل المثال فى لندن حتى القرن الثامن عشر. ومن المرجح أنه كان إحدى الطرق الخفية التى أرادت بها الكنيسة الأنجليكانية أن تثبت نفسها فى ذاكرة الكنيسة البريطانية الأولى. ومن المؤكد أن ارتداء شعار نبات الكراث كان يحدث بشكل أكثر وعياً من جانب الويلزيين خارج ويلز. وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أبداً أن نسميه بالتراث المخترع إلا أنه أصبح جزءاً من الديكور الرمزى المحدد الذى كان

يغطى أجنحة الإستيدفودات وقاعات حفلات الموسيقى الوطنية فى أوائل القرن التاسع عشر. أما استبدال زهرة الدافوديل بالكراث كرمز قومى فقد ظهر مؤخراً فى عام ١٩٠٧ وجاء بسبب سوء فهم للكلمة الويلزية التى تعنى بصيلة النبات. ذلك لأن رقة الدافوديل الأنثوية أعجبت لويد جورج الذى فضلها على نبات الكراث فى احتفالات التنصيب الهائلة المتقنة فى كارنارفون عام ١٩١١، كما فضل استخدامها فى أشياء مثل المطبوعات الحكومية فى ذلك العهد.

ومن الرموز التى كثر استعمالها للدلالة على ويلز فى القرن الثامن عشر إنسان الدرويد، ولاسيما الكاهن الدرويدى الأعظم الذى يغطى رأسه ويرتدى العباءة ومعه المنجل وغصن نبات الهدال الذهبى. وانضم هذا الرمز مع القديس ديفيد ليظهر كحامل لدرع الويلزيين الأصلاء عام ١٧٥١ ثم استخدم بعد ذلك بتوسع كاسم للجمعيات والأندية والفنادق. كما ظهر على أغلفة الكتب المتعلقة بويلز وأضيف إليه الكرومليخ (أو ما كان يظن أنه مذبح درويدى). وفى عام ١٧٩٥ اختارت صحيفة **سجل كامبريا** (وهى جريدة متميزة لتاريخ وأدب ويلز) رمز الكرومليخ كزينة لصفحة العنوان وكذلك فعل ويليام أوين (بوغه) فى عدد من كتبه. وكان إنسان الدرويد رمزاً لمحافل جمعيات رعاية العمال فى وقت لاحق. ومن المرجح أن ما أبعد ذلك القس الوثنى بالتدريج من مجال الرموز القومية الويلزية اتساع نطاق حركة عدم الاتساق الدينية وإن ظل طويلاً، مع أغصان أوراق شجر البلوط ونبات الهدال، رمزاً زخرفياً فى تيجان الإستيدفودات ومقاعدها وأوسمتها.

يضاف إلى هذه الشارات والعلامات آلة الهارب الثلاثى كرمز لويلز. وكانت تزخرف أحياناً بالرموز القومية مثل نباتات الكراث الملفوفة حول سيقانها والريشات الملكية التى تنبت من فوقها ومعها شعارات ملائمة مكتوبة بالويلزية تقول أن "ويلز هى بلد الهارب" أو "إن لغة الروح هى على الأوتار" وما أشبه. وقد اتخذ البعض ماعز جبال ويلز، وكان فى وقتها يمثل مظهراً طاغياً فى مناطق الجبال، كرمز لويلز. وفى هذا الخصوص نجد ان بنانت يضع على غلاف كتابه **الرحلات** راعى الماعز مع النفير المصنوع من القرون ومعه ماعزاته. كذلك اتخذت الليدى لانوفر ماعزاً برياً كأحد الرموز التى تحيط بدرعها الرمزى واتخذته بعض الكتائب الويلزية تعويذة لها. وبالتالى ليس مما

يدهش أن الماعز كان أيضاً رمزاً ساخراً لويلز فى الهجائيات والصور الكاريكاتيرية.

وكان الإستيدفود بشكليه المحلى والوطنى المناسبة التى ظهرت فيها الشارات بكثافة ورفعت فى تلك الفترة كما امتزجت الرموز القومية التى أشرنا إليها كلها مع الشارات الخاصة بجورسيد الشعراء. وقد صنعت الآلاف من تيجان ومقاعد الاستيدفودات وكان من المطلوب لها نوع من لغة الزخرفة. وكان أيولو مورجانويج (وهو بناء متجول جيد وفنان هاو) صانعا للرموز لا ينضب له معين، وكانت أشهر مصنوعاته الرمز الصوفى للثلاثة قضبان التى يمثل كلاً منها الماضى والحاضر والمستقبل كما تمثل اسم الإله فى الديانة الدرويدية الذى مازال يستخدم كصورة بالغة الأثر فى الإسيتدفود القومى. ولم تصل طقوس ومشاعر الإستيدفود إلى ذروتها إلا فى أواخر القرن التاسع عشر عندما وضعت تصميمات خاصة لأزياء وأشياء تمتلئ بكل الرموز التى ذكرناها فيما سبق لاستيدفود الشعراء وكان الذى وضعها هو السير هيوبرت فون هيركور والسير جوسكومب جون.

ولقد ساعدت الطقوس والاحتفالات والشارات الجديدة كلها الويلزيين على تصور ماضى بلادهم وكيف كانت لها أهمية استثنائية فى المجتمع القومى الذى لم يكن قد أصبح دولة سياسية. لقد كانت بديلاً عن العادات والطقوس المفقودة فى المجتمع القديم الذى كان يقوم على مهرجانات الاحتفال والليالى المرحة والأعياد الموسمية.

نقطة تحول: "خيانة الكتب الزرقاء"(*)

فى عام ١٨٤٧ أرسلت اللجنة الملكية التى بحثت أوضاع التعليم فى ويلز خلاصة آرائها إلى اللجنة فى "الكتب الزرقاء". وقد بدأ هذا التحقيق لأسباب عديدة منها القلق من جراء تزايد قبضة الطوائف الدينية المنشقة على عامة الشعب أو غير المتسقة معها والافتقار إلى اعتمادات للتعليم فى ويلز ونمو القلاقل على مدى العقود القليلة السابقة حيث وصلت ذروتها فى انتفاضة ميرثر

(*) الكتب الزرقاء عبارة عن بيانات الحكومة البريطانية التى تصدرها بشأن سياسة ما (المراجع)

عام ١٨٣١، وثورة المطالبين بالميثاق عام ١٨٣٩، واضطرابات ربيكا من عام ١٨٣٩ إلى ١٨٤٣، وذكر أعضاء اللجنة (وكلهم من الإنجليز) آراءهم حول الكثير عن ويلز بجانب التعليم إذ أرجعوا تخلف الشعب وتسيب الأخلاق (ولاسيما بين النساء) إلى أثر حركة الانشقاق الدينى وإلى اللغة الويلزية.

وفى أعقاب ذلك اندلعت عاصفة من الاحتجاجات على ما اعتبره الكثيرون أنه يرقى إلى القذف الفظيع فى حق الأمة بناء على آراء وشهادات منحازة قدمتها أقلية من الويلزيين لا يمثلون بلادهم إلى أعضاء اللجنة الإنجليز. وعرفت هذه الشهادات باسم "خيانة الكتب الزرقاء" وهو تعبير قصد به اللعب اللفظى التاريخى قياساً على تعبير آخر هو "خيانة السكاكين الطويلة" الذى كان الموضوع المفضل عند واضعى الأساطير الرومانسيين. إذ كان قائد الويلزيين (أو البريطانيين) فورتيجرن فى أواخر القرن الخامس هو الذى دعا الساكسون بقيادة هنجست وهورسا إلى القدوم إلى بريطانيا ليساعدوه ضد أعدائه. ودعا الساكسون فورتيجرن إلى مأدبة، حسبما تقول القصة، وقع خلالها فى هوى ابنة هنجست واسمها أليس رونوين أو روينا وطلب الزواج منها. وفى مأدبة أخرى بعد ذلك انقض الساكسون على الزعماء الويلزيين وهم يشربون الخمر على المائدة وذبحوهم بسكاكينهم الطويلة مما أجبر فورتيجرن على تسليمهم مساحة كبيرة من إنجلترا. وكانت تلك أمسية عيد القديس بارتولوميو فى ويلز وأصبحت القصة أسطورة معروفة للغاية فى ويلز فى القرون الماضية. وأخذها فى القرن السابع عشر ناظم القصائد الغنائية ماثيو أوين واعتبرها عقاباً على الخطايا يجب تقبله بتواضع وعدم مقاومة. أما فى القرن الثامن عشر فقد رأى واضعو الأساطير فيها ملمحاً دراميا وأقبل الفنانون الرومانسيون مثل هنرى فيوسيلى وانجليكا كاوفمان على اتخاذها موضوعاً للوحاتهم فى سبعينيات القرن الثامن عشر. ومع ذلك فبعد عام ١٨٧٤ تحولت القصة إلى ضرب من الدعاية السياسية لتحريض الويلزيين على النهوض.[٨٦]

ولقد اتسمت ردود الأفعال على الضجة المثارة حول الكتب الزرقاء بالتناقض والمفارقة. فمن ناحية أدت الزوبعة إلى تزايد المشاعر الوطنية ومشاعر كراهية الإنجليز لدى الويلزيين أكثر مما كان عندهم من قبل، ولكنها جعلتهم من الناحية الأخرى مهتمين بالرد على انتقادات أعضاء اللجنة عن

طريق أن يتشبهوا أكثر بالإنجليز ويحولوا أنفسهم إلى بريطانيين يتحدثون الإنجليزية ويتسمون بالنزعة العملية والواقعية والنفعية. كذلك أدت الضجة إلى تشكل أحلاف جديدة ونشوء انقسامات جديدة فى المجتمع الويلزى.

وقد ظلت حركة الإحياء التاريخى فى القرن الثامن عشر، والتى ناقشنا جانبها الأسطورى فيما سبق، بعيدة عن القوى الكبرى المشتبكة فى النقاش الدينى والإصلاح السياسى والثورة الصناعية. وكان الدارسون والأثريون الكبار فى غالبهم معادين للقوة الهائلة للحركة الميثودية التى لم تقض فقط على أسلوب الحياة القديم المرِح بل ملأت كذلك الفراغ الذى نجم بفاعلية كبيرة. إذ كتب أيولو مورجانويج مثلاً إلى راعيه أوين ميفير عام ١٧٩٩ يقول أن جماعات الويلزيين الوطنيين المقيمين فى لندن من الجوينيد وغيرهم يتعرضون للإساءة فى الرابطة الميثودية فى بالا باعتبارهم من أتباع باين وذلك من جانب أحد أعداء أيولو الذى كان يسميه دائما بجينشوب جونز. وكان جينشوب جونز هذا أحد حراس الملك جورج الثالث ثم أصبح صاحب حانة وأحد قادة الحركة الميثودية. وقال أيولو أن "شمال ويلز أصبحت الآن ميثودية شأنها شأن جنوب ويلز بينما أصبحت جنوب ويلز مثل الجحيم".(٨٧)

وفى ١٨٥٢ كتب وليام روبرتس (بنفيد) القس المعمدانى ومنشئ المدارس، مجموعة من المقالات أسماها **ديانة العصور المظلمة** يقارن فيها بين الثقافة الشعبية شبه الوثنية فى ويلز وبين الثقافة الويلزية الجديدة المحترمة فى عصره، أى ثقافة الاستيدفود والجمعية الأدبية وأندية المناظرات والحوارات والصحف. ولاحظ أن روح الحركة الميثودية الصارمة الواردة من جنيف أدت حتى وقت قريب إلى إبعاد الميثوديين عن التمتع بهذه الثقافة المزدهرة. ولكن كان الحرس القديم للميثودية ينقرض بسرعة فى أربعينيات القرن التاسع عشر. وتبين للشباب المدى الكبير الذى تغيرت به الثقافة الويلزية ثم أدت بهم زوبعة الكتب الزرقاء فى النهاية إلى أحضان شتى المنشقين الدينيين والوطنيين الويلزيين ذلك لأن أعضاء اللجنة الإنجليزية وضعوهم جميعاً فى سلة واحدة وهاجموا الميثوديين والمنشقين الدينيين واللغة الويلزية معاً.

ومن سوء الحظ أن سد الفجوة بين الوطنيين الويلزيين وبين المنشقين الدينيين والميثوديين كان يعنى فتح فجوة بين الوطنيين وبين الأنجليكانيين الذين

كانوا يهيمنون على الصحوة الثقافية بطرق مختلفة منذ القرن الثامن عشر وكانوا بكل تأكيد من أبرع المروجين لها من عام ١٨١٥ إلى ١٨٤٧. أما بعد ١٨١٥ فقد لقيت الموجه الجديدة من حيث الاهتمام بكل ما ينتمى إلى ويلز التشجيع من جانب الحركة التى عرفت فى ويلز باسم **الرعاة الأدبيون القدامى**، لكنها على العكس من الاسم (الذى يعنى "الكهنة") كانت تضم العديد من الرجال والنساء من غير سلك الكهنوت.[٨٨] وكان هؤلاء رجعيون إلى حد ما فى آرائهم السياسية إذ كانوا يرجعون بأنظارهم إلى الوراء إلى أيام ويلز القديمة الهادئة فى القرن الثامن عشر، وأرادوا الحفاظ على ما تبقى منها كما تمنوا عن طريق السيطرة على مجال الأدب والتاريخ أن يحولوا دون المزيد من تدخل الانشقاق الدينى أو الميثودية فى الحياة الويلزية. ومن هؤلاء المؤرخة أنجاراد لانوفر (وهى بنت جون لانوفر صديق بنانت) والليدى لانوفر والليدى شارلوت جست محررة الطبعة المشهورة من القصص الويلزية من العصور الوسطى والتى أسمتها **المابينوجيون** (١٨٤٩)، وجون جونز، أو "تيجد"، المنشد بكنيسة المسيح بأكسفورد، وماريا جين ويليامز أوف أبيربيرجويم جامعة الأغانى الشعبية، وجون جنكيز، أو "إيفون سيرى" الكاهن ومنظم الاستيدفودات وجامع الأغانى الشعبية، والكاهن جون ويليامز، أو "آب أيثيل"، الذى عنى عناية مدققة بتحرير كتابات أيولو مورجانويج الدرويدية والذى كان أحد مؤسسى الرابطة الأثرية الكامبرية.

وكانت جمعية المخطوطات والرابطة الأثرية الكامبرية ومدرسة لاندوفيرى وكلية جامعة القديس ديفيد فى لامبيتر هى الأدوات التى سعت بها تلك المجموعة المتألقة من الناس إلى التأثير فى الحياة الويلزية، لكنهم لم يتمكنوا من الوصول إلى عامة الشعب إلا من خلال الاستيدفودات. ففى عام ١٨١٩ أقرت الصحيفة الراديكالية **سيرين جومير** التى تصدر فى سوانسى عقد استيدفود كارمارثن، ولكن عندما حل عام ١٨٣٢ نجد أن المحرر جوزيف هاريس يبدى شكوكاً عميقة حول استيدفود بوماريس لأنه سوف يبعد الويلزيين عن الاهتمام بالإصلاحات السياسية. وقد طبعت أنجاراد لويد فى ملحق كتابها عن تاريخ إنجلسى، الذى فاز بجائزة فى الاستيدفود، نص خطاب ألقاه أحد الكهنة الوطنيين وهو الشاعر جون بلاكويل أو آلون، يقول فيه أن الفلاح الويلزى مثقف ويجيد

القراءة والكتابة وأن الكتب التى يقرؤها لا تفسدها الإباحية كما أنه لا يهتم بالسياسة أو الحكومة.[٨٩]

غير أن الأمور كانت تتغير حتى فى عالم الاستيدفود الرومانسى. لأنه فى عام ١٨٣١ ربح أرثر جيمس جونز (الذى أصبح قاضياً فيما بعد) جائزة عن مقالة عنوانها "أسباب الانشقاق فى ويلز" وهى تتدرج فيما يسمى الآن بعلم الاجتماع. وبعد ذلك بسنوات بذلت محاولات لتحويل الاستيدفود إلى نسخة من الجمعية البريطانية لترقى العلوم. وصحيح أن الكهنة الوطنيين ظلوا باهتمامهم بالماضى الأسطورى البعيد يهيمنون على الاستيدفود حتى الأربعينيات من القرن التاسع عشر، غير أن أزمة الكتب الزرقاء جعلتهم فى وضع مستحيل. واجتهد المنشقون الدينيون والميثوديون تدريجياً فى نشاطهم ثم استولوا عليه زاعمين أنهم يدافعون عن الأمة الويلزية ودامغين الأنجليكان بأنهم غزاة أجانب.

وعندما نشر زعيم ويلز الراديكالية العظيم هنرى ريتشارد **خطابات ومقالات عن ويلز** عام ١٨٦٦ عادل بين أن يكون المرء ويلزياً وبين أن يكون من أتباع مذهب عدم الاتساق الدينى بينما أبعد الأنجليكان جانباً. وأدت سيطرة غير المتسقين على الثقافة الويلزية إلى خلق صورة جديدة أضعفت اهتمام الويلزيين بالماضى القومى السحيق وأحلت محله الاهتمام بماضى العهد القديم والتاريخ المبكر لقضايا الانشقاق الدينى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وركزت على عطلة الأحد البيوريتانية الجديدة على أنها "يوم الأحد الويلزى"، وجعلت "أسلوب الحياة الويلزى" الجديد هو أسلوب الكنيسة ومدرسة الأغانى (لإنشاد الأغانى الدينية والقصائد) وأسلوب تجمعات الحث على الإقلاع عن الخمور وتجمعات الإنشاد الدينى والتجمعات الفصلية وجمعيات تحسين الأخلاق وغير ذلك مما أصبح مألوفاً فى القرن العشرين على أنه ينتمى لويلز.

وليس مما يدهش إذن أن السيد جون لويد لاحظ أن ويلز فى عصر الملكة فيكتوريا تختلف عنها فى عصر الملكة آن بقدر ما اختلفت ويلز فى عهد الملكة آن عنها فى عصر الملكة بوديكيا. وقد نشر جون توماس، أو "إيوان دديو"، أعماله التى فقدت الصلة بأغانى الماضى. واضطر الشباب حتى فى المناطق النائية إلى غناء الأناشيد الدينية فى ولائم الزفاف لأنهم لم يعودوا يعرفون غيرها[٩٠]

وفى أربعينيات وخمسينيات القرن التاسع عشر أحـدقت القـوى الجارفـة للسياسة والتصنيع بالحلقة المسحورة لواضعى الأساطير الرومانسية. ولا يعنـى هذا أن الوطنيين فى القرن الثامن عشر كانوا يجهلـون هـذين العـالمين. فقـد تداخلت جماعة موريس مثلاً فى الصناعة والسياسة، وهو ما كان أمراً محتومـاً لأن لويس موريس كان رئيس المناجم الملكية فى كارديجانشاير وأثار الجدل فى منصبه هذا كما عمل ريتشارد موريس فى وزارة البحريـة. وترجـع أصـول توماس بنانت إلى وادى جريتفيلد فى فلينتشاير حيث وجدت الصناعة من عهـد مبكر واعتنى كوجيه بالإصلاحات الحكومية فى ثمانينيات القرن الثامن عشـر. كذلك اشترك الوطنيون مثـل أيولـو مورجـانويج أو مورجـات جـون ريـز وأصدقاءهم فى السياسات الراديكالية فى ثمانينيات وتسعينيات القرن الثامن عشر وهو وقت نجد فيه كتابات كثيرة حول الشؤون السياسية فى ويلز.[٩١]

وذهب أُو اين ميفير إلى أن جمعية الويلزيين الأصـلاء يجـب أن تكـون جمعية للمناظرات تناقش الإصلاحات الجذرية فى الكنيسة والدولة وأن هذه يجب أن تكون الحال فى بعض الجمعيات الويلزية الأخرى فى لنـدن. وكـان أمثـال أيولو مورجانويج أو مورجان جونِ ريز ينتمون إلى تيار فى النقـاش السياسـى فى أوساط الحرفيين المنشقين دينياً فى منطقة جلامورجان الجبلية لكـنهم كـانوا أقلية ضئيلة بينما أدى القمع خلال سنوات الحرب الطويلة إلى مـوت الحركـة الإصلاحية وقوى من المشاعر المضادة للثورية فى ويلز.

وقد أشار هنرى ريتشارد وهو يكتب عام ١٨٦٦ إلى الثقافة التى عرفها فى طفولته وتذكر الأعداد الكبيرة من الصحف الويلزية التى كان والده يقرؤها، ثـم لاحظ أن هذه الصحف كانت تعنى بالشعر والدين ولا تكـاد تـذكر السياسـة أو التجارة إلا فى ملحق صغير فى الصفحات الأخيرة.[٩٢] وكان ذلك ممـا يـروق ليدى لانوفر والكهنة الوطنيين لأن النهضة الثقافية المتحمسة التـى قـاموا بهـا جرت على خلفية من الفقر الطاحن وفوران حركة الانشقاق الدينى. وفـى هـذا الخصوص ابتاعت أنجاراد لويد مخزون كتب ويليام أوين "سفنين" لتدمرها لأنـه كان يؤيد تحرر الكاثوليك ورفضت الليدى لانوفر أية صـلة بللـويلين ويليـامز (١٨٢٢ - ١٨٧٢) وهو عازف ماهر لآلة الهارب الثلاثى لأن والـده سـيفانيا ويليامز كان زعيم حركة تمرد الميثاقيين عام ١٨٣٩.

ومثلما أدت أزمة الكتب الزرقاء بالميثوديين إلى إدخال أنفسهم في السياسية والثقافة في ويلز أدت كذلك إلى تقوية نفوذ الويلزيين الذين يريدون لمواطنيهم أن يدخلوا دنيا الأعمال والسياسة. وحتى بدون أن تحدث أزمة الكتب الزرقاء فإن الظروف العامة للمجتمع الويلزى فرضت على الناس أن يقوموا وبشكل متزايد بدور فعال في السيطرة على شئونهم. وقد لاحظ ادوين شادويك أن الطقوس والشعائر الغريبة المرتبطة باضطرابات ريبيكا من ١٨٣٩ إلى ١٨٤٣ نبعت من عادة "المسخرة"(٩٣). إذ كان المجتمع التقليدى يعمد منذ عهد بعيد إلى معاقبة المخالفات الجنسية بمواكب ليلية للرجال وهم يرتدون ثياب، النساء ويصاحب ذلك إحراق للتماثيل ومحاكاة وهمية. ولكن في عام ١٨٣٩ تحولت تلك الطقوس لخدمة غرض سياسي واجتماعي عنيف. وقد دعا توماس جونز، أو "جلان ألون"، في نفس عدد مجلة ترايتهوديد الذى دعا فيه إلى وضع نشيد قومى عام ١٨٤٨، إلى وقف الاهتمام الويلزى الجارى بالنزعة الإنجليزية العقلانية العملية الواقعية الجافة. وهكذا وصلنا إلى نقطة التحول وبدأت عملية اختراع التراث التى طالت هيمنتها على الحياة الويلزية تذوى منذ عام ١٨٤٨ فصاعداً.

وفي هذا المنعطف وجد الشعراء وواضعو الأساطير والحالمون أنهم يتعرضون لنقد أشد قسوة وتعميمي الطابع أحياناً من جانب من يعتقدون بأنه على ويلز أن تتقدم من مرحلة متدنية من التطور البشرى تعلو فيها قيمة الشعر والتاريخ إلى مرحلة أعلى تهيمن فيها الأمور العملية. وفي بعض الأحيان كان النقد القاسي يتسم بطابع الخصوصية، فقد كان جون ويليامز، أو "آب ايثيل"، مثلا يأمل أن يجعل من استيدفود لانجولين عام ١٨٥٨ إحياءا لأيام الكهنة الوطنيين العظيمة في عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر وكان يأمل أن يفوز بجائزة مقال التاريخ بإثبات صحة قصة مادوك. وقد فاز بالجائزة لكن المنتصر الحقيقى كان توماس ستيفن من ميرثر تيدفيل الذى كان قد نشر بالفعل تاريخاً للأدب الويلزى نسف بمقتضاه قصة مادوك على أنها أسطورة لا أساس لها. وكان ذلك التغيير ملحوظاً في كل مجريات استيدفود لانجولين. فعلى سبيل المثال ربح ويليام روس أوف أملويش إحدى جوائز الرسم وكانت إحدى لوحاته عن موت أوين جليندور ولكن تناولت لوحة أخرى موضوعا قريب العهد هو

وفاة الكابتن وين فى ألما.

وفى غضون سنوات قليلة بدأ الويلزيون يعرفون عبر مجلاتهم بالتقدم الكبير الذى أحرزه علم تاريخ اللغات فى ألمانيا وبأعمال بوب وزيوس التى وضعت اللغة الويلزية وبشكل علمى فى سياقها اللغوى مما جعل من الصعب باطراد على الويلزيين أن يصدقوا ما كانت تقوله صناعة الأساطير غير العقلانية فى القرن الثامن عشر.[٩٤] وهكذا فإن أرواح وأشباح القرون البعيدة من الأدب والتاريخ فى ويلز والتى بعثت التسلية فى الأجيال السابقة وألهمتهم، تشتتت وذهبت سدى بعد أن فأجاها ضوء النهار.

وبينما كان هذا يحدث وبينما كان الباقون من العالم القديم أمثال الكهنة وآب إيثيل وجلاسنيس والليدى لانوفر ينسحبون إلى عزلة ساخطة أو إلى الصمت، بدأ العالم الجديد لويلز الراديكالية والمنشقة دينياً يحول نفسه إلى أسطورة، ونزل الضباب على التاريخ القريب وبدأ الناس يتلقون حشداً من الأساطير الجديدة حول أنفسهم وحول اضطهاد الميثوديين الأوائل (كانوا يقرأوها فى كتاب روبرت جونز أوف روس – لأن المسمى **دريخ يرأمسيرود** والذى وصفه د. ت. جنيكنز بأنه "أساطير حركة الإحياء")، أو حول ديك بندرين وانتفاضة ميرثر عام ١٨٣١، أو حول المعركة ضد تجمع أصحاب الأراضى ورجال الصناعة.

خاتمة: الفريسة المراوغة

وفى النهاية، ما الذى حققته تلك الحركة غير العادية؟ إن ويلز التى تعرضنا لها هنا لم تكن دولة سياسية، وفى غياب تلك الدولة اضطر الناس إلى تصريف طاقاتهم الزائدة والكبيرة فى الأمور الثقافية وفى استعاده الماضى أو فى اختراع هذا الماضى حيثما لم يكن موجوداً. لقد تحللت طريقة الحياة القديمة واختفت وكان الماضى فى الغالب ممزقاً وفقيراً، ولذا اشتدت الحاجة للاختراع. ونجح صانعو الأساطير الرومانسيون إلى حد أنهم فى بعض الجوانب جعلوا كل ما ينتمى إلى ويلز يتسم بطابع الغرابة المغرى والجذاب. وكان هذا أمراً طيباً طالما كان للقديم سلطة، ولكن عندما وصل عصر التقدم إلى ويلز أصبحت هذه الممارسة أمراً سيئاً. وكان الطابع الويلزى يظل محفوظاً وينتقل إلى المستقبل بفضل الجهود الحاسمة التى قام بها الوطنيون والتى تعرضنا لها بالوصف. لكن

أعداداً كبيرة من الناس رفضت هذا الطابع الويلزى لأنه ارتبط بالقدم والغرابة وبأساطير فقدت مصداقيتها. لقد كانت النزعة الويلزية فى عهد الملكة فيكتوريا تتسم أحياناً بالشراسة والحماس البالغ ولكن كان ذلك يرجع إلى مواجهتهما لأعداء كثيرين جداً. ومن هنا تحتم على النزعة الويلزية فى سبيل البقاء فى ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر أن تحول نفسها وبلطف إلى العالم الجديد – عالم الراديكالية وعدم الاتساق.

وكان لحركة الإحياء التاريخى واختراع التراث أثراً فى ويلز يفوق بكثير أى شئ مماثل فى إنجلترا على الرغم من أنها كانت تشبه ما يحدث فى البلدان الأوروبية الصغيرة. ولم يكن لويلز فى القرن الثامن عشر تراث تاريخى غير منقطع أو سعيد، ولم يكن لها ماض قريب مجيد أو بطولى. ومن هنا كان لإعادة اكتشاف الماضى البعيد وتاريخ الدرويد والكلتيين وغيرهم تأثيراً مدهشاً على الويلزيين. ولم يكن بويلز شبكة من المؤسسات البحثية أو الأكاديمية لتتفق على الأساطير والاختراعات وتوازن بينها وبين النقد. ولم يكن القارئ والكاتب يستطيعان البحث معاً عن الماضى بمنهجية إذ كانت المخطوطات كلها تقريباً على سبيل المثال حبيسة المكتبات الخاصة ولم ينشر سوى القليل من نصوصها. ولهذا كان من السهل على مزور عبقرى مثل أيولو مورجانويج أن يخدع الجمهور الويلزى (والإنجليزى). كما كان هذا النقص فى المؤسسات العلمية وفى النقد هو الذى مكن ماكفرسون من الدفاع عن قصائده حول أوسيان فى اسكتلندا. وهو الذى مكن البارون ميرسارت دى لا فيلماركيه (أو كيرفاركر) من تأليف شعره البريطانى القديم الوهمى. وهو الذى مكن فاكلاف هانكا من نشر مخطوطه التشيكى الوهمى من العصور الوسطى المسمى **كرالود فورسكى روكوبيس**، وكان قد كتبه بعد عامين فقط من ترجمة أوسيان إلى اللغة التشيكية ولم يكتشف تزويره إلا توماس مازاريك بعد نصف قرن. أما الإنجليز فقد سارعوا إلى إدراك تزويرات شاترتون.

والخلاصة أن حركة الإحياء وصناعة الأساطير نشأت فى ويلز من واقع أزمة فى الحياة الويلزية عندما بدا أن حياة الأمة نفسها تتسرب وتضيع. وكان العقل والمنطق العادى يملى على الويلزيين أن يعتبروا الماضى منتهياً ومغلقاً وأنهم يجب أن يرضوا عن وضعهم طالما أنهم "قد شطبوا من سجل الدنيا".

لكنهم لم يرضوا بذلك بل على العكس تولت مجموعة صغيرة منهم القيام بمجهود خارق كى يجبروا مواطنيهم على تقدير تراثهم والاعتزاز به. وشعر هؤلاء أن الطريقة الوحيدة لتحقيق هذا هو البحث فى الماضى وتحويله بالخيال وخلق ويلز جديدة وسمة ويلزية جديدة يمكن أن تعلم وتثقف وتسلى الشعب. وقد سمحت ويلز الأسطورية والرومانسية هذه للويلزيين بأن يفقدوا ماضيهم المباشر وأن يحصلوا على نسخة منه فى الفنون والأدب مما يعنى أنه أمكنهم أن يحتفظوا بالكعكة ويأكلوها فى نفس الوقت. لقد كان للفن والحيلة التى تعرضنا لها هنا أثراً شافياً عظيماً فى تلك الفترة الصعبة والانعطافة فى التاريخ الويلزى. ومع هذا مضت الحياة الويلزية تتغير ومع تغيرها تكررت العملية التى تعرضنا لها فيما سبق. وبمجرد أن سقط الرومانسيون من على خيولهم حل محلهم صناع جدد للأساطير ومؤلفين جدد للتراث ألا وهم الراديكاليون والمنشقون الدينيون فى ويلز. حقا لقد تغير الصيادون لكن الصيد استمر(٩٥).



الهوامش

١- توجد معلومات عن معظم الأشخاص المذكورين فى هذا الفصل فى The Dictionary of Welsh Biography down to 1940 (London, 1959) بينما نجد وصفاً لبيتر روبرتس فى الملحق الويلزى لهذا المعجم (لندن، ١٩٧٠).

2- Peter Roberts, Cambrian Popular Antiqities (London, 1815).

3- C. Bruyn Andrews (ed.), The Torrington Diaries (London, 1936), iii, pp. 254-5.

4- R. T. Jenkins, Hans Cymru yn y Ddeunawfed Ganrif (History of Wales in the Eighteenth Century) (Cardiff, 1928), pp. 2, 104-34. Cf. E. D. Evans, A History of Wales 1660-1815 (Cardiff, 1976), pp. 231-50.

5- Edward Jones, The Bardic Museum (London, 1802), introd., p. xvi.

6- Thomas Jones, The British Language in its Lustre (London, 1688), Preface.

7- B. Dobree and G. Webb (eds.). The Works of Sir John Vanbrugh (London, 1927), ii, p. 33.

.8-Rachel Bromwich, Trioedd Ynys Prydein, the Triads of the Isle of Britain (Cardiff, 1961), and Trioedd Ynys Prydein in Welsh Literature and Scholarship (Cardiff, 1969).

9- Evan Evans, some specimens of Early Welsh poetry (London, 1764), especially his 'Dissertatio de bardis'.

10-M. M. Griffiths, Early Vaticination in in Welsh with English Parallels (Cardiff, 1937); and Glanmor Williams, 'Prophecy, Poetry and Politics in Medieval and Tudor Wales', in H. Hearder and H. R. Loyn (eds), British Government and Adminisration (Cardiff, 1974), pp. 104-16.

11-Sydney Anglo, "The British History in early Tudor Propaganda' Bulletin of the Rylands Library, xliv (1961) pp. 17-48. Glanmor Williams, 'Som Protestant views of Early British Church History', History, xxxviii (1953), reprinted in his Welsh Reformation Essays (Cardiff, 1967), pp. 207-19.

12- T. D. Kendrick, British Antiquity (London, 1950), pp. 34- 134.

13- F. V. Emery, 'A New Account of Snowdonia 1693 Written for Edward Lhuyd', National Library of Wales Journal, xviii (1974), pp. 405-17.

14- Dafydd Jones, Blodeugerdd Cymry (Shrewsbury, 1959),p. 150; and T. H. Parry-Williams (ed.), Llawysgrif Richard Morris o Gerddi (Cardiff, 1931), p. 125.

١٥- اعتمدت كثيرا فى الكتابة عن كلام جوانب الدرس الويلزى على كتاب:

G. J.Williams (ed. A. Lewis), Agweddau ar Hanes Dysg Gymraeg (Aspects of the History of Welsh Scholarship) (Cardiff, 1969), Passim, but hereesp. pp. 83-4.

16- J. Davies, Bywyd a Gwaith Moses Williams (Life and Work of Moses Williams) (Cardiff, 1937), pp. 24-5.

17- O. M. Edwards (ed.), Gwaith Edward Morus (Llanuwchllyn, 1904), pp. 21-4.

18- Henry Rowlands, Mona Antiqua Restaurata (Dublin, 1723), p. 38.

19- Hugh Owen (ed.), Additional Letters of the Morrises of Anglesey, 2 vols. (London, 1947-9), I, p. 13.

20- James Howell, Lexicon Tetraglotton (London, 1659).

ويحتوى على قسم للأمثال الويلزية.

21- G. J. Williams, Traddodiad llenyddol Morgannwg (Literary, Tradition of Glamorgan) (Cardiff, 1948); Enid Pierce Roberts, Braslum o Hans Llen Powys (Sketch of Powyss Literary History) Denbigh, 1965); and Myrddin Fardd, Cynfeirdd lleyn (Early Poets of Lleyn) (Pwllheli, 1905).

22- Gwyn Thomas, 'A Study of the Change in Tradition in Welsh Poetry in North Wales in the Seventeenth Century' (Oxford D Phil, thesis, 1966)
23- Sion Prichard Prys, Difyrrwch Crefyddol (Religious Entertainment) (Shrewsbury, 1721), Preface.
24- Ellis Wynne, Gweledigaetheu y Bardd Cwse (Vision of the Sleeping Bard) (London, 1703), p. 13. Cf. Gwyn Thomas, Y Bardd Cwsg a'I Gefndir (The Sleeping Bard and its Background) (Cardiff, 1971).
25- Peter Smith, Houses of the Welsh Countryside (London, 1975).
26- Mark Girouard, Life in the English country House(London, 1978), pp. 10-138.
27- Hugh Owen (ed.), Life and Works of Lewis Morris (Anglesey Antiquarian Soc. And Field Club, 1951), p. 162.
28- Parry-Williams, op. cit.
29- Edward Lhuyd (ed. R. H. Morris), Parochialia (Archaeologia Cambrensis, ii, 1909-11), p. 59.
٣٠- عن الإخوة موريس وجماعتهم انظـر: J. H. Davies (ed.), The Morris Letters, 2 vols. (Aberystwyth, 1906-7), the Letters of Goronwy Owen (Aberystwyth, 1924); and Owen, Additional Letters.
31- Hugh Owen (ed.), The Diary of William Bulkeley of Brynddu (Anglesey Antiquarian Society and Field Club Publications; 1931), pp. 22-102.
32- Thomas Pennant, Tours in Wales. Journey to Snowdon (London, 1781), ii, pp. 114-16. For Henry Lloyd see D. N. B., s.n.
٣٣- منشور فى Lleuad yr Oes (Swansea, 1827), pp. 316-18, 374-6.
٣٤- منشور فى Cymru (Caernarfon, 1908), xxxiv, pp. 253-7.
35- Edmund Hyde Hall (ed. E. G. Jones), A Description of Caernarvonshire in 1809-11 (Caernarfon, 1952), pp. 313-14.
36- Geraint H. Jenkins, Literature, Religion and Society in Wales 1660-1730 (Cardiff, 1978).
37- Robert Jones (ed. G. Ashton), Drych yr Amseroedd (Mirror of the Times) (Cradiff, 1958), p. 46. The original ed. is 1820.
38- Geraint H. Jenkins, 'Popular Beliefs in Wales from the Restoration to Methodism', Bulletin of the Board of Celtic Studies, xxvii (1977), pp. 440-62.
39- Edmund Jones, A Relation of Apparitions of Spirit ... in Wales (London, 1967). Cf. Edgar Phillips, Edmund Jones, the Old Prophet (London, 1959).
Elias Owen, Old Stone Crosses of the Vale of Clwyd (London, 1886).

40- Elias Owen, Old Stone Crosses of the Vale of Clwyd (London, 1886).
وكان أوين كاهناً ودارسا بارزا للفولكلور فى العهد الفكتورى.

41- W. Hughes, Life and Letters of Thomas Charles of Bala (Rhyl, 1881), p. 182.

42- D. E. Jenkins, Life of Thomas Charles of Bala, 3 vols. (Denbigh, 1908), ii, pp. 88-91.

43- Samuel Lewis, Topographical Dictionary of Wales (London, 1833), s.n. 'Llanrwst'.

44- William Howells, Cambrian Superstitions (Tipton, 1831).

45- Thomas Parry, Baledir Ddeunawfed Ganrif (Ballads of the Eighteenth Century) (Cardiff, 1935), pp. 148-9. A. Watkin-Jones, 'Popular Literature of Wales in the Eighteenth Century', Bulletin of the Board of Celtic Studies, iii (1926), pp. 178-95, and 'the Interludes of Wales in the Eighteenth Century', ibid., iv (1928), pp. 103-11.

46- Tecwyn Ellis, Edward Jones, Bardd y Brenin 1752-1824 (Cardiff, 1957).
وهذا العمل هو السيرة المعتمدة لإدوارد جونز.

47- Gwyn Thomas, Eisteddfodau Caerwys (Cardiff, 1967)
وهو كتاب ثنائى اللغة يمثل عرضا للاستيدفودات فى خمسينيات القرن الخامس عشر إلى أوائل القرن الثامن عشر.
Helen Ramage, 'Eisteddfodau'r Ddeunawfed Ganrif' (Eighteenth-Century Eisteddfodau), in Idris Foster (ed.), Twf yr Eisteddfod (Eisteddfod Court, 1968), pp. 9-29. H. Teifi Edwards, Yr Eisteddfod (Eisteddfod Court, 1976)
وهو عرض عام باللغة الويلزية.

48- Sion Rhydderch (Jhon Roderick), Grammadeg Cymraeg (Welsh Grammar) (Shrewsbury, 1728).

49- R.T. Jenkins and Helen Ramage, A History of the Honorable Society of Cymmrodorion 1751-1951 (London, 1951).

50- T.D. Kendrick, The Druids (London, 1927); Stuart Piggott, The Druids (Harmondsworth, 1974), pp. 112-57; and Aneurin Lloyd Owen, The Famous Druids (Oxford, 1962).

51- Prys Morgan, 'Boxhorn, Leibniz and the Celts', Studia Celtica , viii/ix (1973-4), pp. 270-8.

52- R. T. Gunther (ed.), The life and Letters of Edward Lhwyd [sic] (Oxford, 1945), p. 376.

53- D. Silvan Evans (ed.), Gwaith y Parchedig Evan (Caernarfon, 1876), pp. 129ff.

ونجد هنا كتيب إيفان إيفانز منشوراً بأجزاء كبيرة. أما عن مراسلات إيفانز المطولـة مـع توماس برسي انظر:

A. Lewis (ed.), The Correspondence of Thomas Percy and Evan Evans (Louisiana, 1957).

54- Elijah Waring, Recollections and Anecdotes of Edward Williams (London, 1850). G. J. Williams, Iolo Morganwg: y Cyfrol Gyntaf (Cardiff, 1956).

وهو سيرة جيدة للغاية باللغة الويلزية وإن كانت ناقصة. انظر :

Prys Morgan, Iolo Morganwg (Cardiff, 1975).

55- E. G. Bowen, David Samwell, Dafydd Du Feddyg 1751-98 (Cardiff, 1974)

وهو دراسة ثنائية اللغة.

56- R. T. Jenkins, Bardd a'i Gefndir (A Bard and his Background) (Cardiff, 1949) وهو دراسة بالويلزية عن إدوارد إيفان أوف ابيردير.

٥٧- عـن الـدكتور بـرايس للانتريسـانت انظـر Jonathan Williams's Druopaedia Roy Denning, 'Druidism at Pontypridd', in Stuart Williams (ed.), Glamorgan Historian (Barry, 1963), I, pp. 136-45. وقد نشر عام ١٨٢٣ في Leominster. وعن بعض جوانب الدرويدية في ويلـز انظـر D. Moore, Cambrian Antiquity', in G. C. Boon and J. M. Lewis (eds.), Welsh Antiquity (Cardiff, 1976), pp. 193-222.

58- Prys Morgan, 'The Abbe Pezron and Celts', Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion (1965), pp. 286-95.

59- Victor Tourneur, Esquisse d'une Histoire des Etudes Celtiques (Liege, 1905), pp. 171-206; A. Rivoallan, Presende des Celtes (Paris, 1957), pp. 178-211; and Stuart Piggott, Celts, Saxons and the Early Antiquaries (Edinburgh, 1967).

60- Lewis, Correspondence of Thomas Percy and Evan Evans, p. 106n.

61- W. Rowlands (ed. D. S. Evans), Cambrian Bibliography / Llyfryddiaeth y Cymry (Llanidloes, 1869); Jenkins, Literature, Religion and Society in Wales.

62- Rice Jones, Gorchestion Beirdd Cymru (Shrewsbury, 1773), Preface. Jones's own verse was Published by Rice Jones Owen in 1818.

63- Thomas Richards, Antiquae Linguae Britannicae Thesaurus (Bristol, 1753), Preface. Cf. T. J. Morgan, 'Geiriadurwyr y Ddeunawfed Ganrif' (Lexicographers of the Eighteenth Century), in Llen Cymry, xi (1966), pp. 3-18.

64- Brit. Mus. Add. MS. 14905 Published in Facsimile by the University of Wales Press (Cardiff, 1936).

٦٥- اعتمدت فى حديثى عن موضوع آلة الهارب على Robert Griffith, Llyfr Cerdd Dannau (Book on Harpistry) (Caernarfon, 1913)؛ وحول الموسيقى الدينية فى تلك الفترة اعتمدت على R. D. Griffith Hanes Canu Cynulleidfaol Cymru (History of Congregational Singing in Wales) (Cardiff, 1948)؛ وحول تفاصيل الأغانى الفولكلورية اعتمدت على Journal of the Welsh Folk Song Scoiety؛ وحول بعض النقد المثير للجدل اعتمدت على Osian Ellis, 'Welsh Music: History and Fancy', Tranactions of the Honourable Society of Cymmrodorion 1972-3 (1974), pp. 73-94.

66- Arthur Johnston, Thomas Gray and the Bard (Cardiff, 1966); F. I. McCarthy, 'The Bard of Thoms Gray and its Importance and Use by Painters', National Library of Wales Journal, Xiv (1965), pp. 105-13.

67- Cecil Price, The English Theatre in Wales (Cardiff, 1948), p. 114. يحتوى هذا العمل على الكثير حول انتشار الثقافة الإنجليزية فى كافة أرجاء ويلز فى أواخر القرن الثامن عشر.

68- Traethodydd, iv (1848), pp. 387-92. وهذه كانت المجلة الويلزية الفكرية الرائدة وكان يحررها الدكتور لويس إدواردز.

69- Percy Scholes, 'Hen Wlad Fy Nhadua', National Library of Wales Journal, iii (1943), pp. 1-10.

70- F. Payne, Welsh Peasant Costume (Cardiff, 1964); M. Ellis, Welsh Costumes and Customs (Aberystwyth, 1951); K. Etheridge, Welsh Costume (Llandybie, 1958 and reissued since).

٧١- توجد تفاصيل عن الليدى لانوفر فى Dictionary of Welsh Biography, s.n. 'Benjamin Hall' وللمزيد من التفاصيل حول حياة اللورد والليدى لانوفر انظر المقالات المتنوعة حولها التى كتبها Maxwell Fraser in the National Library of Wales Journal, xii-xiv (1962-6).

72- J. E. Lloyd, Owen Glyndwr (Oxford, 1931); D. Rhys Phillips, A Select Bibliography of Owen Glyndwr (Swansea, 1915).

73- Slivan Evans, Gwaith y Parchedig Evan Evans, p. 142; Davies, Morris Letters, i, p. 432; Thomas Pennant, Tour, i (1778), pp. 302-69.

74- P. Tonbee and L. Whibley, Correspondence of Thomas Gray (Oxford, 1935), ii, pp. 501-2. وعن تفاعل رجال الأدب الويلزيين والإنجليز فى تلك الفترة انظر Saunders Lewis, A School of Welsh Augustans (London, 1924); W. J. Hughes, Wales and the Welsh in English Literature from Shakespeare to Scott (London, and Wrexham, 1924); and E. D. Snyder, The Celtic Revival in English Literature 1760-1800 (Harvard, 1923).

75- McCarthy, 'The Bard of Thomas Gray', and Ralph Edwards's introduction to the catalogue of the exhibition of Thomas Jones's works: Thomas Jones (London, 1970).

76- David Williams, John Evans and the Legend of Madoc (Cardiff, 1963).

77- Gwyn A. Williams, 'John Evans's Mission to the Madogwys, 1792-1799', Bulletin of the Board of Celtic Studies, xxvii (1978), pp. 569-601. وحـــول مورجان ريـــز والهجـــرة انظـــر: Gwyn A. Williams, 'Morgan John Rhees and his Beula', Welsh History Review, iii (1967), pp. 441-72; also Gwyn A. Williams's two recent books, Madoc: the Making of a Myth (London, 1979) and In search of Beulah Land (London, 1980).

78 – David Greene, Makers and forgers (Cardiff, 1975); and Morgan, Iolo Morganwg, pp. 75-91 for the forgeries.

79 - T. J. Li. Pritchard, Welsh Minstrelsy (london and Aberystwth, 1825), and the Advantures and Vagaries of Twm Sion Catty (Aberystwyth, 1828).

80- F. J. North, Sunken Cities (Cardiff, 1957), esp. pp. 147ff.

81- D. E. Jenkins, Bedd Gelert, its Facts, Fairies and Folklore (Portmadoc, 1899), pp. 56-73.

٨٢- طبقت أشعار ديفيد توماس بواســطة S. Williams at Aberystwyth in 1816, لكننـــى اعتمدت هنا على النسخة التى وجدتها فى Trysorfa'r Plant (Children's Treasury) for 1893-4.

83- Iolo A. Williams 'Notes on Paul Sandby and his Predecessors in Wales', Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion (1961), pp. 16-33; A. D. Fraser Jenkins, 'The Romantic Traveller in Wales', Amgueddfa, Vi (1970), pp. 29-37; D. Moore, 'The Discovery of the Welsh Landscape', in D. Moore (ed.), Wales in the Eighteenth Century (Swansea, 1976), pp. 127-51. The standard work on Wilson is W.G. Constable, Richard Wilson (London, 1953).

٨٤- يوجد وصف لشعارات جمعية البريطانيين القدامى التى وضعها ريتشارد موريس عـــام ١٧٢٨ فى كتاب Richard Morris is in Davies, Morris Letters, i, p. 3.

٨٥- المعالجة الوحيـــدة للموضـــوع موجـــودة فـــى Francis Johnes, The Princes and Principality of Wales (Cardiff, 1969), esp. pp. 86-7, and 158-204. Edwards, Yr Eisteddfod, illustrates medals and Pavilion decorations.

86- David Williams, A History of Modern Wales (London, 1950), pp. 246-68 حول مذهب عدم الاتساق الدينى وانظر صفحات ٢٦٩ – ٢٨٥ حول نمو الوعى الـــوطنى. وهذا الجزء ممتاز فى عرضه لأحداث الأربعينيات من القرن التاسع عشر.

87- G. J. Williams, 'Llythyrau Llenorion' (Letters of Authors), Y Llenor, vi (1927), p. 39.

88- Bedwyr Lewis Jones, Yr Hen Bersoniaid Llengar (Old Literary Parsons) (Denbigh, 1963); R. T. Jenkins, Hanes Cymru yn y Bedwaredd Ganrif ar Bymtheg (History of Wales in the Ninteenth Century) i, 1789-1843 (Cardiff, 1933) ويحتوى هذا العمل على الكثير حول الكهنة الوطنيين. أما عن الوضع العام للدراسات الكلتية فى الثلاثينيات إلى الستينيات فى القرن التاسع عشر فيراجع Rachel Bromwich, Matthew Arnold and Celtic Literature: a Retrospect 1865-1965 (Oxford, 1965).

89- Angharad Llwyd, A History of the Island of Anglesey (Ruthin, 1832), p. 36 of appendix. Cf. Mary Ellis, 'Angharad Llwyd', Flintshire Historical Society Publications, xxvi (1976), pp. 52-95, and xvii (1978), pp. 43-87.

90- John Thomas, 'Ieuan Ddu', The Cambrian Minstrel (Merthyr, 1845), p. 29. (الهامش). ويعد غناء الأناشيد الدينية فى مباريات كرة القدم ظاهرة من أواخر القرن التاسع عشر وقد نشأت من نفس السبب.

91- David Davies, The Influence of the French Revolution on Welsh Life and Literature (Carmarthen, 1926); J. J. Evans, Dylanwad y Chwyldro Ffrengig ar Lenyddiaeth Cymru (Influence of the French Revolution on Welsh Literature) (Liverpool, 1928), and Morgan John Rhys a'I Amserau (M. Rhys and his Tims) Cardiff, 1935).

92- Henry Richard, Letters and Essays on Wales, 2nd edn (London, 1884), p. 93.

93- David Williams, The Rebecca Riots (Cardiff, 1955), pp. 53-6, 104, 128, 185, 191, 241, 290.

وحول القلاقل فى التسيعنيات من القرن الثامن عشر إلى عام ١٨٣٥ انظر

D. J. V. Jones, Before Rebecca (London, 1973).

94- Bromwich, Mattthew Arnold and Literature; Francis Shaw, ' The Background to the Grammatica Celtica', Celtica, iii (1953), pp. 1-17 on the work of Bopp in 1839 and of Zeuss in 1853.

٩٥- لمعالجة مطولة لموضوع هذا الفصل انظر: Prys Morgan, The Eighteenth Century Renaissance (Llandybie, 1981).

الفصل الرابع

سياق الطقوس وأداؤها ومعناها : الملكية البريطانية وابتداع التقاليد[١] ١٨٢٠- ١٩٧٧[*]

ديفيد كنادين[**]

فى عام ١٨٢٠ علق الكتاب الأسود على الطقوس الملكية – وهو كتاب يحمل نقدا لاذعا لفساد ونفوذ المؤسسة الإنجليزية –كما يلى: تبدو جميع مظاهر الفخامة والأبهة من حيث استعراض التيجان والأوسمة، والمفاتيح الذهبية والعصى، والصولجانات البيضاء، والقصبات السوداء، وفراء "الإرمين" الأبيض الشفاف الناعم (نسيج)، وصولجانات الحرب وباروكات الشعر، مثيرة للسخرية عندما تستثير عقول الشعوب وتدرك أن الهدف الحقيقى للمؤسسة الحاكمة هو تحقيق أقصى درجات السعادة لأفراد الشعب بأقل التكاليف[٢].

وبعد مرور أربعين عاما على هذا التعليق قدم اللورد روبرت سيسيل شهادته التى لا تقل فى حدتها عن سابقتها بعد متابعته لمراسم افتتاح الملكة فيكتوريا للبرلمان، وكان اللورد آنذاك على وشك تنصيبه ثالث ماركيز على مقاطعة سالزبورى فقال: تتميز بعض الأمم بموهبة تنظيم الاحتفاليات فلا تعوقها الحاجة المادية أو عدم توفر مظاهر الأبهة عن إقامة أى احتفالية وتحويلها إلى مهرجان حقيقى مثير للإعجاب. وفى هذه المناسبات يجد الجميع المكان المناسب حيث، ينخرط كل منهم بسهولة فى الدور الصغير الذى يقوم به فى هذه الدراما، وبطريقة غريزية يتغلب المرء على كل مظاهر التوتر النفسى والتشتت التى قد تعوقه عن أداء الدور المنوط به.

ثم أضاف شارحا: إن هذا الميل بصفة عامة يقتصر على أهالى المناطق الجنوبية ممن ينحدرون من أصول غير "تيوتونية". أما فى إنجلترا فالوضع

(*) ترجمت هذا الفصل الدكتورة لبنى إسماعيل – كلية الآداب – جامعة القاهرة.

(**) ديفيد كنادين Cannadine أستاذ التاريخ بجامعة كولومبيا ومن بين مؤلفاته:

Lords and Landlords: The Aristocracy and the Towns, 1774-1967 (1980); the Decline and Fall of the British Aristocracy (1990).

مختلف تماما، فنحن الإنجليز نتمتع بقدر من الفخامة والأبهة لا يتوفر لمعظم الشعوب الأخرى، غير أن بعض الحاقدين يسيئون فهم احتفالاتنا، التى لها وقارها وهيبتها، ويقحمون عليها بعض المظاهر التى تجعلها مثارا للسخرية.. هناك شيء ما أصابه العطب.. هناك من احتال للهرب من القيام بمسئوليته أو اندفع أكثر للتدخل وتدمير الأمر برمته[٣].

وإذا نظرنا إلى هذه المجموعة من المقتطفات فسوف نجد أنها تمثل المواقف المعاصرة تجاه طقوس الاحتفالية الملكية البريطانية خلال الثلاثة أرباع الأولى من القرن التاسع عشر. فالموقف الأول يطرح الإشكالية التى تقول بأن ارتفاع مستوى تعليم أفراد الشعب يؤدى حتما إلى الانتقاص من هذه الطقوس واعتبارها مجرد أعمال سحرية بدائية دون مضمون. أما الموقف الثانى فيرى، بناء على معرفته الوثيقة بهذه الطقوس، أنه فى كافة الأحوال فإن مظاهر الأبهة والعظمة المميزة للملكية كانت تتصف بالعجز أكثر من الفخامة.

أما اليوم فالحال فى إنجلترا هو العكس تماما، فباستثناء البابويه ، فلا يوجد إلا الملكة اليزابيث الثانية التى تحاط بطقوس شعبية. ورغم أن الشعب فى مجموعه أصبح أفضل تعليما مما سبق، كما كان يأمل مؤلفو الكتاب الأسود، إلا أن إعجابه بذلك السحر الدنيوى المحيط بالملكية لم يتأثر، بل على العكس، فكما يقول "إيان جلمور" فإن المجتمعات الحديثة مازالت بحاجة إلى الأسطورة والطقوس وهو ما يوفره العرش وأفراد العائلة الملكية[٤]. وفى مفارقة إضافية لهذه الحقبة المبكرة فإن الاحتفاليات الملكية اليوم تؤدى بشكل رائع مما دفع المراقبين لافتراض أن الطقوس الملكية كانت تتسم دوما بهذا المستوى الرائع من الآداء"، إذ علق المعاصرون والصحفيون علي الاحتفالات الملكية التي شاهدوها قائلين: إنها كل أبهة وعظمة تراث يمتد لآلاف السنين، إنها كل الإتقان الذي تم توارثة من قرون سابقة". إن الإنجليز يتميزون ببراعة خاصة فيما يتعلق بالاحتفاليات[٥]. وبرغم دقة ما ورد في الكتاب الأسود وما قاله اللورد سيسيل فلقد افتقد كلاهما مصداقيته اليوم. وبناء علية فإن الهدف من هذا الفصل هو وصف وشرح التغيرات التي لحقت بسياق وطبيعة الاحتفاليات الملكية الإنجليزية والتي جعلت من تعليقات كل من الكتاب الأسود وسيسيل تعليقات عديمة الجدوي أطاحت بتكهنات كل منهما.

(١)

على الرغم من الأهمية البالغة والمستمرة للعرش في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية البريطانية فإن الطبيعة المتغيرة لصورة العرش في نظر العامة خلال المائتي سنه الماضية لم تحظ إلا باهتمام ضئيل للغاية من المؤرخين. أما "مسرح القوة " -وهو الوصف الذي أطلق علي بلاط أسرة تيودور وستيوارت الذي شهد تعزيز مكانة الملكية والجمهورية من خلال طقوس ذات أنماط تشكيلية منمقة التفاصيل- فقد تعرض له الباحثون ليس باعتباره شأنا بريطانيا فقط، ولكن باعتباره شأنا أوروبيا في مجمله.[٦] ففي نهايات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين شهدت أوروبا موجة ثانية من الطقوس والتقاليد "المبتدعة" في ألمانيا إبان حكم أسرة فيلهلم وكذلك الجمهورية الفرنسية الثالثة. ولقد خضعت هذه الفترة للكثير من الدراسات التي ألقت بعض الضوء علي الطقوس الاحتفالية البريطانية الحديثة.[٧] وفي أوروبا في فترة ما بين الحربين العالميتين جذبت الطقوس الفخمة المنمقة للنظام الفاشي الجديد والنظام الشيوعي اهتمام الدارسين اهتماما كبيرا [٨]، على حين أهملت طقوس الملكية الإنجليزية منذ أواخر القرن السابع عشر . وبرغم احتواء سير الملوك والملكات علي وصف مناسب في حفلات الزواج والتنصيب والجنازات، إلا أنه لم يكن هناك أي محاولة جادة ومنظمة لتناول هذه الاحتفاليات بالتحليل من منظور زمني مقارن طويل المدى يأخذ في الاعتبار النسق التاريخي.

وبناء على ذلك فإن العمل الرائد الذي تناول بالبحث النواحي الاحتفالية للعرش البريطاني تولي كتاباتها علماء الاجتماع وذلك فيما يتعلق بكل من طرح وتفسير ما يبدو من الأدلة المرتبطة بها . ومنذ تأسيس شعائر القداس الموسيقى عام ١٩٣٧ توالت الأبحاث التي اهتمت بتقويم التجاوب الشعبى تجاه المناسبات الاحتفالية الملكية المتعاقبة بدءا من حفلة تنصب الملك جورج السادس إلي اليوبيل الفضي للملكة إليزابيث [٩]. ولقد حاول بعض علماء الاجتماع تحليل "معني" هذه الاحتفاليات في إطار وظيفي ينتمي إلي فلسفة عالم الاجتماع دوركايم للتأكيد علي القوة التكاملية لها والطريقة التي تجسدها وتعكس وتبرز وتعزز قيما شعبية تضرب جذورها في أعماق وجنبات المجتمع. وفي تراث

آخر ينظر إلي نفس الطقوس باعتبارها انعكاسا لتعبير الرأي العام الواضح ليس فقط عن الإجماع علي تلك القيم ولكن أيضا كتجسيد لمبدأ "حراك الانحيازات". ويعد ذلك بمثابة مثال لما تبذله الصفوة الحاكمة لتعزيز هيمنتها الأيديولوجية باستغلال مظاهر الأبهة كوسائل دعائية (١١). وفي كلتا الحالتين وكما يري عالم الاجتماع فإنه يمكن استنباط معني الاحتفاليات في المجتمع الصناعي عن طريق التحليل غير المتسق مع الطقوس ذاتها، كما يتم تقويمها في الإطار التاريخي النسبي للمدرسة الماركسية أو الوظيفية.

ويسعى هذا الفصل إلي إعادة اكتشاف "معنى" هذه الطقوس الملكية وذلك بتوظيف منهج مختلف تماما عن سابقيه. ونعنى بذلك إبراز الاحتفالات الملكية بطريقة أكثر شمولية فى سياقها التاريخى. إن الفكرة المحورية التى تكمن وراء هذا التناول هى أن المناسبات الاحتفالية مثلها مثل الأعمال الفنية أو النظريات السياسية لا يمكن تفسيرها فقط من حيث بنائها الداخلى بعيدا عن كل الظروف الموضوعية وعن كل سياق محتمل. ومثل كل الأشكال الثقافية التى تعامل معاملة النصوص الأدبية أو مثل كل النصوص التى تعامل معاملة الأشكال الثقافية، فإن الوصف "الكثيف" وليس "السطحى" هو المطلوب هنا.(١٢) إن دراسة السياق الذى ظهرت فيه المناسبات الاحتفالية مثلها فى ذلك مثل الأعمال العظيمة التى تتعرض للنظرية السياسية لا تقدم فقط معلومات إضافية بل توفر لنا الوسيلة التى عن طريقها نصل إلى فهم أعمق لمعنى هذه المناسبات من مجرد النظر إليها كنص (١٣). وعليه فمن أجل إعادة اكتشاف معنى الطقوس الملكية فى الفترة الحديثة فمن الضرورى أن نربطها بالإطار الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والثقافى التى وجدت فيه بالفعل. وعند تناول الاحتفاليات مثلها مثل تناول النظرية السياسية، فإن مجرد وضع المناسبة أو النص فى سياقه المناسب لا يعنى فقط مجرد تقديم خلفية تاريخية ولكنه فى الواقع يعد بداية لعملية التفسير.(١٤)

ومن الواضح أنه حتى لو لم يتعرض النص الخاص بطقوس متكررة مثل تنصيب الملك، للتغيير بمرور الأيام، فإن معناه قد يتغير بشكل جذرى اعتمادا على طبيعة السياق. ففى عهد يتميز بالسكون تصبح الطقوس ثابتة وعدم تغييرها يعد انعكاسا حقيقيا للاستقرار وتأكيدا له. أما فى فترات التغيير أو الصراع أو

الأزمات، فقد يكون من المتعمد ألا تتغير الطقوس لإعطاء انطباع ظاهرى بالاستمرارية والتماسك والشعور بالراحة برغم الدلائل الواضحة فى سياق الحوادث التى تثبت عكس ذلك. وفى ظل ظروف معينة قد تبدو طقوس التنصيب الملكى للحضور المشارك أو للدارسين المعاصرين رمزا يؤكد على العظمة القومية.

وفى سياق آخر قد تعكس نفس الطقوس خصائص الحنين الجماعى لأمجاد الماضى. وبنفس الأسلوب قد تبدو جنازة ملكية كإحدى أشكال قداس الشكر واحتفالية تكريم لشخصية ملكية رفعت من شأن بلادها. وقد ينظر إلى نفس الطقوس فى نفس الصيغة الاحتفالية وفى نفس السياق على أنها قداس جنائزى ليس فقط للشخصية الملكية ذاتها بل للوطن بأسره بصفته قوة عظمى. ومثلما تغير معنى تمثال الحرية تغيرا جذريا خلال القرن الماضى نتيجة لما حدث من تغيرات فى نسيج الظرف التاريخى فقد خضعت نصوص وقائع الطقوس لنفس التغيير[١٥].

ومع ذلك فإن عملا فنيا مثل تمثال معروف أنه شئ ثابت يمكن أن يتغير معنى وجوده مع مرور الأيام نتيجة للتغيرات التى تحدث فى السياق العام. ولكن فى حالة الطقوس والاحتفاليات يكون الأداء فى حد ذاته مرنا وحيويا. وبينما تظل النصوص الأساسية للطقوس المعادة دون تغير جوهرى – كما هو الحال بالنسبة لحفلات التتويج والتنصيب فى البلاط الملكى – فإن الأسلوب الذى يتم به إخراج الاحتفالية قد يختلف. وهذا فى حد ذاته يخدم عملية إيجاد أبعاد أعمق لحدوث تغيرات فى "المعنى". وقد تتم الاحتفالية بطريقة جيدة أو بطريقة سيئة، وقد يتم التدريب بعناية على أداء الاحتفالية، وقد تتم الاحتفالية بطريقة مضطربة دون إعداد مسبق على مستوى جيد. وقد يشعر المشاركون بالملل وعدم المبالاة، وقد يشعرون بالمتعة أو حتى بالاقتناع العاطفى بالأهمية التاريخية للأبهة التى يشاركون فيها. وهكذا واعتمادا على طبيعة الأداء والسياق الذى صممت فيه الاحتفالية فإن المعنى الظاهرى لنفس الاحتفالية قد يتغير تغيرا جوهريا. فليس هناك تحليل مرتبط بالنص يتجاهل كلا من طبيعة الأداء والوصف المطلق للسياق ويأمل فى نفس الوقت تقديم تفسير تاريخى مقنع لمعنى الطقوس والاحتفاليات الملكية فى بريطانيا الحديثة[١٦].

وانطلاقا من تلك الرؤية فإن هناك على الأقل عشـرة جوانـب للطقـوس والأداء والسياق فى حاجة إلى بحث. ويتعلق الجانـب الأول بـالقوة السياسـية للعرش: هل كانت كبيرة أو صغيرة، مزدهرة أو آفلة؟. ويتعلق الجانـب الثـانى بالأشخاص والموقف من العرش: هل كان محبوبـا أو مكروهـا، محترمـا أو مذموما؟. ويتعلق الجانب الثالث بطبيعة البناء الاقتصادى والاجتمـاعى للدولـة التى يحكمها: هل كان محليا وإقليميا وقبل صناعى أو كان حضـريا وصـناعيا ويخضع للسيطرة الطبقية؟. ويتعلق الجانب الرابع بمدى تأثير وسـائل الإعـلام واتجاهاتها: إلى أى مدى تصف الأحداث الملكية برؤية واضـحة وأى صـورة تنقلها عن الملكية؟. ويتعلق الجانب الخامس بمدى سيادة التكنولوجيا والموضـة: هل كان يمكن للملكية أن تستفيد من استخدام وسائل المواصـلات أو الملابـس التى تنطوى على مفارقة تاريخية حتى تزيد من غموضها وسـحرها؟. ويتعلـق الجانب السادس بالصورة الذاتية للأمة التى يحكمها الملك: هل كانت واثقة مـن وضعها فى التسلسل العالمى، أو هل كانت قلقة ومهـددة مـن قبـل التحـديات الأجنبية؟، هل كانت مع الإمبراطورية الرسمية أو هل كانـت واعيـة لـدورها الاستعمارى؟. ويتعلق الجانب السابع بوضع المدينة العاصمة التى تقع فيها معظم الاحتفاليات الملكية: هل كانت حقيرة وغير مؤثرة أو هل كانت تتمتـع بوجـود مبان فخمة وطرق واسعة كخلفية مناسبة تحقق مظـاهر الطقـوس والأبهـة؟. ويتعلق الجانب الثامن بأوضاع أولئك المسئولين عن الطقوس الدينية والموسـيقى والتنظيم: هل كانوا غير مبالين بالنسبة للاحتفاليات وعاجزين عـن التنظـيم، أو هل كانوا شغوفين وقادرين على تقديم عروض ناجحة؟. ويتعلق الجانب التاسـع بطبيعة الاحتفاليات كما كانت تقدم فى الواقع: هل كانت متواضعة المظهر وغير متطورة أو كانت فخمة وتدعو للمشاهدة؟. وأخيراً فـإن هنـاك سـؤالا يتعلـق بالاستغلال التجارى للاحتفاليات: إلـى أى مـدى كـان صـانعو الفخاريـات والميداليات وغيرها من القطع الفنية يشعرون أن هناك عائـداً ماليـاً يمكـن أن يحصلوا عليه من بيع تلك القطع الفنية التذكارية؟

فإذا أمكن وضع الطقوس والاحتفاليات الملكيـة البريطانيـة فـى سـياقها وتقويمها بهذه الطريقة فإنه يصبح بالإمكان إعادة اكتشاف معناها بطريقة أكثـر إقناعا من الناحية التاريخية، أكثر مما قام به علماء الاجتماع فى هذا الشأن. فقد

كانت إنجلترا بالنسبة لهم ابتداء من القرن التاسع عشر يفترض أن تكـــون دولـــة عصرية وصناعية ومجتمعاً معاصراً يقوم هيكله على مبدأ الأخذ والعطـــاء.[١٧] ولكن بالنسبة للمؤرخ فإن ما يعنيه جانب التغييرات والتقلبات أكثـــر مـــن تلـــك الجوانب المترابطة. فإذا افترضنا على سبيل المثال -كمـــا يفعـــل الكثيـــر مـــن الاجتماعيين- أن وصف والتر باجيهوت في منتصف عصر الملكية الفيكتوريـــة كان صادقا بالنسبة لعصره، وبالمثل من المفترض أن يكون صادقا منـــذ ذلـــك الحين، فإن ذلك معناه إظهار الجهل المطبق لـــيس فقـــط بالنســـبة للســـياق ذى الخصوصية الشديدة والذى كتب فى إطاره "الدستور الإنجليزى" وكذلك مقالاتـــه في جريدة "الإيكونومست"، ولكن أيضا بالنسبة للطريقة التي تغير فيهـــا الســـياق وأداء الطقوس الملكية وخضوعه للتطور منذ ذلك الوقت[١٨].

وفى ظل هذا السياق الوصفى المطلق ظهرت أربع مراحل واضـــحة فـــى تطوير صورة الاحتفاليات المتعلقة بالملكية البريطانية، الأولى التى امتدت منـــذ عام ١٨٢٠ وما قبلها وحتى عام ١٨٧٠ تعتبر فترة احتفاليات هزيلة كانت تـــتم فى إطار مجتمع ينقصه التقدم وتغلب عليـــه المحليـــة وطـــابع المجتمـــع غيـــر الصناعى. وتبدأ المرحلة الثانية فى عـــام ١٨٧٧ عنـــدما أصـــبحت فيكتوريـــا إمبراطورة على الهند وامتدت حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى. وكانت تلـــك الفترة فى بريطانيا -كما كانت فى معظم أوروبا- ذروة "التقاليد المبتدعة" حيـــث كانت الاحتفاليات القديمة تتم بمهارة وأسلوب جذاب لم يكن معروفـــا مـــن قبـــل فضلا عن ابتداع طقوس جديدة بوعى تؤكد هذا التطور. ثم جاءت الفترة التـــى أقنع البريطانيون أنفسهم فيها بأنهم كانوا بارعين فى الاحتفاليات كما كانوا دائما، وهى الفترة منذ عام ١٩١٨ وحتى تنصيب الملكة اليزابيث الثانية عـــام ١٩٥٣. وقد جاء هذا الاعتقاد من جانب البريطانيين لأن المنافسين السابقين لبريطانيا في مجال الاحتفاليات الملكية وهم المانيا والنمسا وروسيا كانوا قد أزالوا الملكية في بلادهم وتركوا بريطانيا وحدها في الميدان . وأخيرا ومنذ عـــام ١٩٥٣ ارتـــبط اضمحلال بريطانيا كقوة عظمي مع التأثير الواسع الانتشار للتليفزيون ممـــا أدي إلي تعرض "معني " الاحتفاليات الملكية إلى تغيرات جذرية علي الرغم مـــن أن الإطار العام لتلك الفترة من التغيرات الجديدة كان من الصعب تبينه، وسوف يتم فحص تلك المراحل المتعاقبة الواحدة تلو الأخرى الآن.

(٢)

شهدت الفترة التي امتدت حتى سبعينيات القرن التاسع عشر أزهي فترات الملكية البريطانية من حيث القوة السياسية الحقيقية والمؤثرة التي أدارتها بنجاح. ومع خبرة القرن السابع عشر والتي كانت ما تزال قوية في ذاكرة الإنجليز كانت هناك كراهية لا زالت باقية تجاه تعظيم التأثير الملكي من خلال إعادة افتتاح مسرح القوة الذي كانت أبوابه قد أوصدت بنهاية القرن السابع عشر في ظل مشاعر السعادة والامتنان. ففي عام ١٨٠٧ علي سبيل المثال حل جورج الثالث البرلمان، ولم يكن قد مر علي افتتاحه أكثر من عام واحد، حتى يمكن إعطاء مزيد من القوة لوزارة تأخذ موقفا معاديا من حركة التحرير الكاثوليكية. وبعد ذلك بأربع سنوات وعندما اعتلي ولي العهد أمير ويلز العرش كان من المفترض بصفة عامة أنه يستطيع إذا رغب في ذلك أن يبعد إدارة المحافظين المؤيدين للملكية (حزب التوري Tory) وأن يضع بدلا منها إدارة الأحرار المؤيدين للإصلاح (حزب الويج Whigs).[١٩] وقد بقي بعد ذلك شخصية هامة ومؤثرة في الحياة السياسية ومصدر قلق دائم لكل من "كانتج ليفربول" و"ولنجتون". كان خلفه وليام الرابع أكثر حيوية وفقا لما ذكره البروفيسور جاش Gash بقوله: خلال فترة حكمه القصيرة التي امتدت سبع سنوات، غيّر الوزارة ثلاث مرات وحل البرلمان مرتين قبل أن يكمل دورته لأسباب سياسية، كما قدم مقترحات رسمية ثلاث مرات لوزرائه لإجراء ائتلاف مع خصومهم السياسيين كما سمح باستخدام اسمه في مناسبة أحد الاحتفاليات بعيدا عن مستشاريه السياسيين وكان ذلك بهدف التأثير لصالح تصويت هام في مجلس اللوردات[٢٠]

ولم تكن فيكتوريا في سنوات حكمها الأولي كملكة هادئة تماما. ففي عام ١٨٣٩ استطاعت برفضها قبول سيدات "بيدشمبر" اللاتي حزن موافقة "بيل"، أن تنجح بطريقة مصطنعة في أن تمد في حياة حكومة ميلبورن". وفي عام ١٨٥١ أخرجت بالمرستون كلية من وزارة الخارجية، وبعد موت ألبرت(زوجها) ظلت تتمتع ببصيرة ثاقبة وكانت عنيدة متشبثة برأيها عندما تتخذ موقف النصح أو النقد من حكومتها. وفي نهاية عام ١٨٧٩ ناقش مجلس العموم مرة أخرى فكرة "داننج" الشهيرة حول الحد من تزايد تأثير العرش.[٢١] فإذا كان استمرار السطوة

الملكية جعل الاحتفالات الملكية الفخمة الضخمة أمرا غير مقبول فإن تجدد عدم شعبية الملكية قد جعل إقامة هذه الاحتفاليات مستحيلاً، فلقد كان الطابع والشهرة العامة للأجيال المتعاقبة من الأسرة الحاكمة خلال الثلاثة أرباع الأولي من القرن التاسع عشر تعني أنهم كانوا جميعا دون استثناء يعانون من عدم المبالاة والكراهية التي تحيط بهم. فقد كانت حياة وغراميات وأخلاقيات أبناء جورج الثالث تجعلهم يبدون في وضع لا يحسدون عليه حيث كانوا من أكثر الأجيال الملكية استقطابا للكراهية في التاريخ الإنجليزى . وبصفة خاصة فإن إسراف جورج الرابع وولعه بالنساء كان وراء انحدار الملكية إلى الدرك الأسفل الذي بلغ ذروته عام ١٨٢١ عندما تحول زواجه من الملكة كارولينا إلى موضوع للسياسة العامة والفضائح. ولقد علقت جريدة "التايمز" في افتتاحيتها الساخرة علي موته قائلة " لم يلق أحد استخفافا بموته من مواطنيه أكثر مما حدث عند رحيل هذا الملك ". "إن عينا لم تذرف دمعه عليه"، "ولم يخفق عليه قلب بمشاعر حزن حقيقية." (٢٢)

وبنفس الأسلوب فقد وليم الرابع شعبيته التي لم تدم غير شهر عسل قصير وذلك نتيجة لكراهيته لحكومة حزب الأحرار الإصلاحية (الويج)، الأمر الذي جعل جريدة اسبكتيتور Spectator تنحي عليه باللائمة بسبب ضعف مقاصده وقصر نظره وضحالة تفكيره وجهله وأحكامه المنحازة ". (٢٣) ولم يكن الحال بالنسبة لفيكتوريا أفضل من ذلك، فقد كان انحيازها لرئيس وزرائها سببا في إطلاق عدد من الأسماء المستعارة عليها مثل "مسز ملبورن"، " وملكة حزب الأحرار". وكان ألبرت (زوجها) لا يلقى استحسانا بسبب ميوله ونزعته الألمانية الشديدة " فهو أمير تنفس منذ نعومة أظافره هواء القصور الذي امتزج بمشاعر الاستسلام الخيالي التى كان يمثلها الشاعر الألماني جوته.(٢٤) كما كان أمير وليز الجديد منغمسا في فضيحة "موردونت Mordaunt" وقضية " أيلسفورد Aylesford". وقد وصفة "باجيهوت Bagehot" بطريقة ساخرة باعتباره "الشاب العاطل"، ومن هنا فلم يستطع هذا الأمير أن يضيف أي بريق إلي هذا العرش الذى لا يلقى أى شعبية ويبدو زري المظهر.

وفي كلمه موجزة لم تكن الملكية غير منحازة وتعلو فوق السياسة، أوليمبية الطابع وتعلو فوق المجتمع كما أصبحت فيما بعد، ولكنها كانت جزءا من الاثنين

بطريقة ظاهرة. ولما كان كل من السياسة والمجتمع تعد أنشطة تنتمي إلي العاصمة وتتخذ من لندن عاصمة جوهرية لها ، فقد أصبحت جاذبية الاحتفاليات الملكية محددة في إطار معين . إذ كان التأثير القومي للندن خلال الفترة ما بين عهد وزارتى "ويكس Wilkes" "وتشيمبرلين" محدوداً نسبيا في ظل إنجلترا تؤكد محليتها وإقليميتها. وقد بقى الولاء المحلى والمنافسة يتمتعان بقوتهما، حيث كان مجتمع المقاطعة القديم لا يزال يمثل وحدة متماسكة وواقعية. (٢٥) وفوق ذلك فقد كان النمو غير المتكافئ للاقتصاد والاستفادة البطيئة من الطاقة البخارية يعني أنه بينما تبدو بريطانيا "كورشة للعالم" إلا أن الورش كانت صغيرة الحجم وقليلة العدد نسبيا وكانت "مانشيستر" التى عرفها الإنجليز بمصانعها الفخمة وضواحيها المتناثرة استثناء أكثر منها قاعدة يمكن القياس عليها، فقد ظلت الزراعة حتى عام ١٨٥١ المجال الأكبر لاستيعاب العمالة. وكان الطابع الغالب للمدن الإنجليزية أنها تضم كلا من بيت القسيس، ومبنى البلدية المتواضع، والبيت الريفي. وكانت المدن سواء الكبيرة منها أو الصغيرة هي النمط السائد إذا كان الأمر يتعلق بانتشار الطابع الحضري في منتصف القرن التاسع عشر.(٢٦) وفي أجواء مثل هذا العالم الضيق الذي يغلب عليه الطابع المحلي والخصوصية، كان تقديم الملكية في إطار إحتفالى أوليمبي مترفع عن العامة ومتخذا لنفسه هيئة الأب بالنسبة للأمة ومركزا علي كل مظاهر الولاء يبدو تقديما محدودا للغاية.

ومن ناحية أخرى كانت أوضاع الصحافة واتجاهاتها عائقا إضافيا أمام التطور، فبينما كانت هناك تغطية شاملة للاحتفالات الملكية العظيمة علي مستوي صحف الأقاليم والعاصمة بقيت الصحافة في مجملها تظهر العداء للعرش الملكي. ولقد كانت الهجمات التي تشنها الصحافة اللندنية في العقود الأولي من ق١٩ من خلال أقلام "جلراي" "ورولاندسون" "وكروكشانكس" وراء جعل الملكية بلا شك من أكثر الموضوعات والأهداف المعتادة التي يتناولها رسامو الكاريكاتير. (٢٧) كما كانت فيكتوريا خلال الفترة من ١٨٥٠ وحتى ١٨٧٠ موضعا دائما للنقد في المقالات الرئيسية للصحف. ذلك أنه قد أصبح لجرائم القتل والفضائح المثيرة تأثير كبير في زيادة توزيع الصحف يفوق تأثير الأعداد التذكارية التي تصدرها صحف " التايمز" و"الأوبزيرفر" وتنفق عليها بسخاء في مناسبات مثل تنصيب وليم الرابع أو فيكتوريا.(٢٨) أما صحافة الأقاليم سواء

كانت تنتمي للأحرار أو المثقفين أو المعتدلين أو الطبقة الوسطي فكانت في مجملها في وضع لا يختلف عن وضع نظيراتها من الصحف التي تصدر في العاصمة من حيث مواقفها من الملكية، إذ كانت تميل للإثارة أكثر من عرض الأحداث.[29] وبالإضافة إلي ذلك فقد كان الافتقار إلي الصور المنشورة وراء جعل أعظم الاحتفاليات الملكية تبدو شيئا غامضا بالنسبة للأغلبية باستثناء الطبقات رفيعة الثقافة والطبقات الموسرة، ذلك أنه لم تكن هناك صحافة مصورة رخيصة حيث بدأت جريدة "الأنباء اللندنية المصورة " عام ١٨٤٢ وكانت تباع مقابل شلن للنسخة، ومن هنا فقد كانت مقصورة علي " جمهور الأبروشية".[30] وفي ظل تلك الظروف أصبحت وقائع الاحتفاليات الملكية أقرب للأحداث القبلية بعيدة المنال أكثر منها أحداثا للمشاركة الجماهيرية حيث إنها كانت تتجه لفائدة القلة أكثر منها لبث قيم الفضيلة لدى الأغلبية [31].

على أن الحالة السائدة لتكنولوجيا الانتقالات وقتذاك ساهمت في احتواء الملكية داخل مجتمع أكثر من الارتفاع بها لتصبح أكثرا انتشارا. فلم يكن هناك شيئ يرتبط بالتوقيتات الزمنية أو له صبغة رومانسية أو يتسم بالفخامة يحيط بالطريقة التي تستخدمها الأسرة المالكة في أسفارها. فقد كانت إنجلترا الفيكتورية -كما يذكرنا البروفيسور "تومبسون"- مجتمعا تقوده الخيول ففي عام ١٨٧٠ كانت توجد ١٢٠٠٠٠عربة كبيرة مملوكة ملكية خاصة و ٢٥٠٠٠٠ عربة خفيفة ذات عجلتين. [32]. وبطبيعة الحال كانت العربات التي يركبها أعضاء الأسرة المالكة يقدر لها الانتشار علي نطاق واسع في المستقبل. فقد كان أول مستخدم للعربة الفايتون علي سبيل المثال هو جورج الرابع ،كما كان الأمير كونسورت أول من قدم العربة "واجونيت" ،كذلك كان أمير ويلز أول من استخدام العربة فيكتوريا.[33] ولقد كان احتضان الأسرة الملكية استخدام العربات سببا في انتشارها انتشارا واسعا في منتصف فترة الحكم الفيكتوري. وفى هذا الخصوص أشار أدمز في بداية عام ١٨٣٧ إلي أن التنوع في الشكل وفي تقنيات الصنع أصبح من الكثرة بحيث كان بامكان المراقب المتمرس أن يتعرف علي ماركات العربات جميعا.[34] ونتيجة لذلك لم تكن عربات الأسرة المالكة أقل حجما من تلك التي يستخدمها من هم في مكانة اجتماعية أقل. فلقد كانت أكثر العربات تميزا أثناء تنصيب وليام الرابع علي سبيل المثال عربة الأمير "ايستر هازى"،

وكانت العربة الأكثر تميزا بعد ذلك بسبع سنوات هي عربة مارشال سولت السفير الفرنسي مقارنة بعربة الملكة نفسها ،فقد كان ينظر إلى عربة السفير باعتبارها الأكثر فخامة. (٣٥)

ولقد كان افتقار الاهتمام فيما يتعلق بالمنافسة الأجنبية في المسائل غير الهامة هو الجانب المقابل للثقة العالية في المنافسة الدولية في المسائل الهامة. فقد وجدت بريطانيا نفسها بدون منافس في قارة أوربا. وكانت الولايات المتحدة في أمريكا الشمالية –وقد أضنتها الحرب الأهلية– تبدو مصممة علي أن تعبر من مرحلة الحداثة إلي مرحلة التفكك دون المرور بوضع القوة الكبرى في تاريخها. ولقد كانت الخطبة التي ألقاها "بالمرستون " بعنوان " Don Pacifico" تتضمن تلك الرؤية المتعلقة بالثقة الكاملة بالنفس وتربط ذلك في الوقت نفسه بمدح الاستقرار الاجتماعي والدستوري الذي تتمتع به بريطانيا مع التأكيد الشعبي العالي النبرة علي دورها الذي لا ينافسها فيه أحد كرجل بوليس العالم.(٣٦) فلقد كان الفيكتوريون الأوائل وأولئك الذين ينتمون للعصر الفيكتورى الوسيط يرون أنفسهم قادة للتقدم ورواد للحضارة ، كما كانوا يتفاخرون بالطبيعة المحدودة لحكوماتهم وبافتقارهم إلى الاهتمام بالإمبراطورية الرسمية وكراهيتهم للمظاهر والإسراف والاحتفاليات وحب الظهور.(٣٧) ولقد كانت الثقة في القوة والثقة المؤكدة فى النجاح تعني أن لا حاجة إلى محاولة التظاهر، فدولة بلجيكا الصغيرة يمكن أن تنفق أكثر من بريطانيا علي قاعات محاكمها في العاصمة ،بل إن واقع القوة وعدم الإنفاق لدرجة البخل كانت تعني أن الإنجليز كانوا ينظرون الي تلك المظاهر الفردية التافهة باحتقار وعدم مبالاة. (٣٨)

وكان واقع الحال هذا يفسر بشدة لماذا كانت لندن غير مهيأة لأن تكون مركزا للاحتفالات الملكية الكبرى، وكيف أن الإنجليز استفادوا بطريقة إيجابية من ذلك. ولقد سلم أكثر المتحمسين لفكرة "المدينة العظمي" بالأمر الواقع من أنه لا يمكن للندن أن تكون منافسا لواشنطن حديثة العهد ذات التخطيط الجيد أو لأطلال روما ذات الجلال والاحترام أو لفخامة باريس كما صورها "هوسمان" أو للمشروعات الكبرى لعمائر فيينا التي أنشأها فرانسيس جوزيف عام ١٨٥٤ أو المجموعة الفخمة للميادين الخمسة المنشأة في سانت بطرسبرج خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر (٣٩). فلقد كانت المباني والطرق العامة

الفخمة فى تلك العواصم العظيمة شاهدا علي قوة الدولة أو علي تأثير الملكيــة. وفي المقابل كانت الميادين والضواحي والسكك الحديدية والفنادق في لندن شاهدا علي قوة وثراء أفراد لهم خصوصيتهم. وفى هذا يقرر دونالد أوسـلن أن لنـدن كانت في منتصف العصر الفيكتوري بمثابة بيان صريح ضـد الحكـم المطلـق وتعبير فخور عما يمتلكه شعب حر من الطاقات والقيم.[٤٠] لقد كانت الفخامة في طابع مدينة "باريس" أو "سانت بطرسبرج" تعكس حكم الطاغية". إذ كيف يمكـن استخدام قوة كافية أو استثمار الموارد المالية لجعل الأمر ممكنا لاستكمال تلـك المشروعات الفخمة؟. لقد كانت لندن علي العكس من ذلك تبدو مهملة المظهـر، ولكن شعبها لم يكن على الأقل مستعبدا. وكما فسر ذلك أحد المعاصرين بقولـه: "كانت المباني العامة قليلة، وفي الغالب الأعم حقيرة المظهر. ولكن ماذا يعنـي كل ذلك؟ وكيف يمكنك أن تشعر بطريقة مؤثرة أنك في عاصمة شعب حر.[٤١]

لقد كان هذا العشق للحرية والاقتصاد وكراهية التظاهر بمثابة قبلة المـوت للاحتفالات الملكية الفخمة، وكان السخف الذي تتم به الترتيبات الموسيقية يزيـد الصورة إظلاما. لقد كانت السبعون عاما الأولي من القرن التاسع عشر من بـين أكثر السنوات كآبة في التاريخ الموسيقي لانجلترا، فلم تكتب الديمومة لأي عمـل كبير لمؤلف موسيقي إنجليزى، هذا بجانب الاحتفاليات الموسيقية التافهة سـريعة الزوال.[٤٢] وأكثر من هذا كان النشيد القومي بعيدا عن كونه الترنيمـة الوطنيـة الموقرة التي أصبح يمثلها في وقت لاحق، إذ لم يكن الناس يرددونه حتى أثنـاء تنصيب فيكتوريا، وكانت ترتيبات الكورال الحديثة قليلة نسبيا، كما انتشرت إبان حكم جورج الرابع.[٤٣] أشكال غنائية بديلة تمتدح الملكة وتنقد الملك. ولقد تعاقب رؤساء جوقات موسيقية في الغرفة الملكية لم يكن لهـم شـأن يـذكر إذ كانـت مهامهم تقتصر علي قيادة الأوركسترا الملكية.[٤٤] وكان سير جـورج سـمارت عازف الأرغن فى الكنيسة الملكية والذى كانت توكـل إليـه كافـة الترتيبـات الموسيقية الخاصة بكل الاحتفالات الملكية الكبيرة بدءا من جنازة جورج الرابـع إلى تنصيب فيكتوريا، كان شخصا غير كفؤ. فأثناء تنصـيب فيكتوريـا -علـى سبيل المثال- كان المفروض أن يعزف على الأرغـن، وينقـر بالتبـادل مـع الأوركسترا فرأينا جريدة "عالم الموسيقى" تنظر لهذا العمل باحتقار على أسـاس أنه لم يكن قادرا على القيام بأى من العملين بطريقة منفـردة[٤٥]. وكـان هـذا

الافتقار إلى الإلهام والقيادة على مستوى القمة ينعكس على الوضع الحزين للجوقة الكاتدرائية الإنجليزية وخاصة فى كنيسة "ويستمنستر" و "سانت بول".

ومن ناحية أخرى كان نظام البروفات غير معروف والأردية الكهنوتية غير مستخدمة والجوقة لا تتمرن باستمرار وكان الغياب وقلة النظام وانعدام الوقار فى السلوك أشبه بالأمراض المتوطنة. فضلا عن أن الخدمة الكنسية (القداس) كانت طويلة وسيئة التخطيط. وفى دير ويستمينستر كان معظم الكهنة الصغار ورجال الدين العلمانيين متقدمين فى السن وغير أكفاء، وكانت القلة ممن يملكون قدرة حقيقية أعضاء حقيقيين فى جوقات كنسية أخرى فى لندن، ولذلك فقد كان لا يمكن الاعتماد على وجودهم[٤٦].

والحقيقة أن جزء من المشكلة كان نابعا من افتقار الاهتمام بالطقوس من جانب الكهنة الذين كانوا إما غير مبالين أو يشعرون بالكراهية تجاه هذه الطقوس. وكما لاحظ أحد المسئولين فى بداية عام ١٧٦٣" إن الكهنة من ذوى المراتب العالية كانوا يعتقدون أن الأمر لا يعنيهم" فيما يتعلق بأداء الخدمات[٤٧]. وهكذا كان اجتماع فقر الوسائل بجانب غياب التذوق وراء جعل ثلاثة أرباع القرن التاسع عشر نقطة ضعف فى مجال الاهتمام بالطقوس الكنسية والخدمات الكنسية الاجتماعية[٤٨]. ففى كنيسة "ويستمينستر " أزيل المذبح الذى كان يعد قطعة فنية فريدة من أعمال "رين Wren " أثناء تنصيب جورج الرابع وحلت محله قطعة قوطية مقلدة بلا قيمة. كما تم إعادة تشكيل الجوقة بعد ذلك، وأصبحت المقصورات متقاربة بدرجة كبيرة مع وجود عدد من رعايا الكنيسة فيما بينها، مما جعل الغناء الكورالى الجيد ضربا من المستحيل حتى لو كانت الجوقة على درجة من الكفاءة. ولقد كان جيمس تيرل الذى عمل عازفاً للأرغن خلال الفترة من ١٨٣١ وحتى ١٨٨٢ غير قادر على تطبيق أى نوع من النظام على الجوقة، بل إن الأرغن الذى يعزف عليه كان قديما وضعيف الأوتار.

وخلال الفترة من ١٨٤٧ إلى ١٨٤٨ أعاد "دين باكلاند" تنظيم الجوقة مرة أخرى حيث خصص لجلوس معظم رعايا الكنيسة أماكن فى جوانب صحن الكنيسة بحيث لم يكن بمقدورهم سماع رجال الدين أو رؤيتهم. وعندما أعيد مكان جلوس رعايا الكنيسة مرة أخرى إلى صحن الكنيسة اضطروا إلى غناء

الترانيم بالاستعانة "بملصقات كبيرة ألصقت على الأعمدة. ولهذا كان "جيب" محقا عندما قال فى لهجة توبيخية "كانت سمة الأداء فى الأماكن المقدسة" هى البرود والضحالة وقلة الوقار وحتى الوقت الذى ظهر فيه "دين ستانلى" (١٨٧٠-١٨٩١) كانت إدارة الكنيسة تتصف "بجهل الإدارة المالية وعدم القدرة على إدارة العمل"[٤٩] فإذا كان رجال الدين غير قادرين على الإدارة الكفء للخدمات الروتينية فإن من الطبيعى أن يكون التخطيط والتنفيذ الجيد للاحتفاليات الملكية العظيمة التى جرت فى الكنيسة على درجة كبيرة من السوء.

(٣)

وفى هذا السياق فإن الأداء الواقعى للطقوس والاحتفالات الملكية خلال الثلاثة أرباع الأولى من القرن التاسع عشر والشعبية التى حظيت بها بحاجة إلى فهم أكثر. فلقد كان واضحا خلال تلك الحقبة أن الاحتفاليات لم تكن موجودة كى تعلى من شأن العرش على حساب الموقف السياسى الذى كان عاجزا فى جوهره ويكتسى برداء أوليمبى زائف يستلهم البداية القوية للعرش. ذلك أن القوة الحقيقية للأمة جعلت تأثير العرش يبدو غير ذى شأن، كما أن الطبيعة المحلية للمجتمع كما تعبر عنه صحافته مع افتقار العاصمة لموقع فخم جعل الاحتفاظ بالولاء للعرش يبدو مستحيلا. فقد ظل الولاء المحلى بالنسبة للغالبية من السكان له الأسبقية على الولاء القومى. وفى لحظات نادرة عندما كانت الاحتفاليات تلفت الانتباه القومى لم يكن ذلك يرتبط بالملكية ولكن بأبطال مثل نيلسون أو ولنجتون التى كانت مظاهر الاحتفال فى جنازاتهم تفوق بكثير من حيث الفخامة والشعبية جنازات جورج الثالث وجورج الرابع ووليام الرابع وألبرت (زوج الملكة فيكتوريا)[٥٠].

وأكثر من هذا فإن الملوك الذين كانوا يتمتعون بالحيوية السياسية ولا يتمتعون بالشعبية، يتجولون خلال الشوارع الكئيبة فى لندن وبالمواصلات التقليدية كان ينظر إليهم باعتبارهم قمة المجتمع وليس رأس الأمة. ومن هنا فإن الطقوس التى كانت تصاحبهم لم تكن تمثل الاحتفالات والمهرجانات التى تسعد الجماهير بل تمثل مجموعة من الطقوس التى تعيد بها الطبقة الأرستقراطية والكنيسة والأسرة المالكة تأكيدها على التضامن (أو الكراهية) الكائن خلف

الأبواب المغلقة. ولكن وبلغة علماء الأنثروبولوجيا نقول إن العروض التى كانت لندن قاعدة لها فى تلك الحقبة لم تكن تظهر لغة احتفالية متماسكة كما كان الحال فى وقت حكم أسرة "تيودور" و "ستيوارت"، أو كما حدث مرة أخرى بعد ذلك عند نهاية القرن التاسع عشر. فلم يكن لدى منظمى هذه الاحتفاليات أو المشاركين فيها أو المتفرجين عليها سوى قليل من الاقتناع النفسى بأن هذه العروض تمثل أجزاء من سلسلة متكاملة مترابطة من الاحتفالات. ولم يكن هناك كما يبدو مفردات لهذه المواكب أو استخدامات لغوية لجمهور المشاهدين أو عبارات ذات معنى تعبر عنها. ومن هنا فقد تساوى مجمل هذه الاحتفالات مع ما تمثله أجزاؤها.

وفى ظل تلك الظروف لم يعد خافيا مدى عدم ملاءمة الطقوس البريطانية للأحوال القائمة خلال تلك الفترات المبكرة. وبطبيعة الحال لم يكن ماركيز سالزبورى الثالث وحده الذى اكتشف أن الاحتفاليات البريطانية كانت عديمة التأثير. فقد ذكرت صحيفة "أنباء لندن المصورة" عام ١٨٥٢، بمناسبة الجنازة الرسمية لولنجتون أن الإنجليز كما يقال هم شعب لا يفهم العروض والاحتفاليات أو الطريقة السليمة لتنظيمها. فقد كان هناك ادعاء بأنهم يتدفقون فى جماعات ويستحسنون المحاولات الوقحة، وأنهم على عكس الفرنسيين وغيرهم من دول القارة الأوروبية ليس لديهم تذوق حقيقى للاحتفاليات. ومما لاشك فيه أن هذا القول لا يجانبه الصواب كثيرا(٥١). فبعد مرور ست سنوات -وفى مناسبة زفاف ملكى -أضافت نفس الجريدة قائلة إنه "فى هذا البلد لا يوجد إلا القليل من المهرجانات العامة، وهى متشابهة الأداء، وغير متكاملة وغير مؤثرة(٥٢). وبطبيعة الحال فإنه حتى عام ١٨٨٣ لاحظ وليام جونز "بأنه لابد من الاعتراف بأن العصر الحالى ليس ملائما لاستمرارية الاحتفاليات المحدودة"(٥٣).

ولقد كان جونز محقا للغاية، فقد كانت غالبية الاحتفاليات الملكية العظيمة التى وقعت خلال الثلاثة أرباع الأولى من القرن التاسع عشر، تتأرجح بين المهزلة والفشل الذريع. ففى عام ١٨١٧ وأثناء مراسم جنازة الأميرة "شارلوت" ابنة جورج الرابع قبل أن يعتلى العرش Prince Regent كان الحانوتية مخمورين. وعندما مات دوق يورك بعد ذلك بعشر سنوات كانت الكنيسة فى وندسور رطبة للغاية حتى أن معظم المعزين أصيبوا بنزلات برد، إذ أصيب

"كاننج" بحمى روماتيزمية وتوفى أسقف لندن[٥٤]. وحتى احتفاليات تنصيب جورج الرابع، وعلى الرغم من محاولات جعلها تبدو فى أفخم عرض ممكن كمحاولة يائسة.وغير ناجحة لكسب بعض الشعبية، إلا إن هذه الفخامة تحولت إلى ما يشبه المهزلة، إذ حضر الحفل بقاعة ويستمنستر محاربون حملة أنواط لحفظ النظام بين المدعووين من الصفوة ومن العامة. كما بدا جورج نفسه -على الرغم من فخامة ملبسه- "ضخما قليل التأثير كما لو كان فيلا ضخما وليس إنسانا"، فضلا عن المحاولة المحزنة الفاشلة التى قامت بها الملكة كارولين لكى تفوز بدخول الكنيسة وتسببت فى إحداث الفوضى فى كافة الإجراءات. وأثناء تنصيب جورج الثالث أجاب نائب "الايرل مارشال" على النقد الذى أبداه الملك لترتيبات الاحتفال بقوله: "هذا صحيح يا سيدى فقد كان هناك بعض الإهمال، ولكننى سأكون حريصا فى ترتيبات التنصيب التالية بحيث يتم تنظيمها على أعلى مستوى ممكن". ولكن الظروف أحبطت كل توقعاته[٥٥].

على كل حال لقد كان اهتمام جورج الرابع بالفخامة غير ناجح بالمرة حتى إن مظاهرها لم تتكرر على مدى نصف القرن التالي. ففى أثناء مراسم جنازة جورج نفسه، والتى تمت فى وندسور كان وليام الرابع يتحدث بصورة مستمرة وغادر المكان مبكرا. وقد ذكرت جريدة "التايمز" عند وصفها للمعزين[٥٦] "إننا لم نر أبدا هذه المجموعة من الأشخاص المتنافرين الفوضويين والغوغاء". ولما كان "وليام" من جانبه يشمئز من الاحتفاليات والأبهة فقد حاول أن يعفى نفسه من رسميات التنصيب كلية. ثم سمح بها فى النهاية بعد أن حذف منها الكثير، بحيث أصبح الناس يتندرون بها باعتبارها "نصف تنصيب". وقد كانت جنازة وليام أيضا هزيلة، بحيث وصفها جريفل بأنها كانت " سخرية تعسة"، فقد كان الاحتفال طويلا ومرهقا وكان المعزون يتلكأون ويضحكون ويتسامرون ويخفون ضحكاتهم والنعش على مرمى بصرهم[٥٧].

وبالمثل لم يكن تنصيب فيكتوريا مؤثرا. فلم تتم أية تدريبات عليه، كما تاه رجال الدين عن أماكنهم أثناء الطقوس، وكانت الجوقة على درجة سيئة من الكفاءة بطريقة مثيرة للشفقة. كذلك فقد كان الخاتم الذى وضعته أسقفية كانتر برى فى أصبع فيكتوريا على غير مقاس اصبعها الذى كان ضخما جدا. وكان اثنان من حملة ذيل ثوب الملكة مستغرقين فى الحديث طوال المراسم[٥٨]. أما جنازة ألبرت (زوجها) فكانت أشبه بحدث خاص فى وندسور، ونفس الشئ

ينطبق على زفاف أمير ويلز. وقد ذكر المعلقون أنه فى لندن حيث كانت التحية تقدم لألكسندرا "كان الذوق المتواضع للزينات وغياب مرافقي ركب الملكة وكذلك المظهر البالى للعربات الملكية وما يصاحبها من حاشية هو السمة الغالبة". وقد اعترض "بنش Punch" بدوره قائلا: "إن الزفاف لابد أن يتم فى وندسور" فهى إحدى قرى بيركشير المظلمة، لا يميزها غير قلعة قديمة ولا تتوفر فيها ترتيبات الصرف الصحفى". ومرة أخرى يذكر أن التخطيط والتنظيم كان غير كفؤ بطريقة مزرية. فقد اضطر بالمرستون أن يسافر عائدا من وندسور فى الدرجة الثالثة بالقطار الخاص واضطر دزرائيلى أن يجلس على ركبتى زوجته.

ولقد بلغت الأبهة والاحتفالات الملكية الحضيض خلال العقدين اللذين أعقبا موت ألبرت عندما تسببت عزلة الملكة بعد ترملها والفضائح العامة التى تناولت أمير ويلز فى عدد لا حصر له من الاحتجاجات[٦٠]. وخلال الفترة ما بين ١٨٦١ و ١٨٨٦ حيث عرفت الملكة آنذاك فى الصحافة الشعبية باسم "مسز برون" لم تفتتح البرلمان إلا ست مرات. وقد عبرت جريدة التايمز عن أسفها لتغيب الملكة الدائم فى وندسور وبالمورال وأوزبورن[٦١].

وفى عام ١٨٦٤ علق إشعار على أسوار قصر باكنجهام بطريقة توحى بأن هناك إعلاناً نصه: هذه الأملاك الفخمة للإيجار أو للبيع كنتيجة لتدهور أعمال مالكتها السابقة[٦٢]. وخلال الفترة من ١٨٧١ وحتى ١٨٧٤ تم تأسيس أربعة وثمانين ناديا جمهوريا، كذلك فقد أصبحت أصوات الراديكاليين من أمثال دايلك وتشمبرلين عالية فى مطالبهم بإجراء استقصاء حول مخصصات الملكة. وعلى الرغم من أن المؤرخ والتر باجيهوت كان من أنصار ملكية كبيرة وعظيمة، إلا أنه كان يؤكد دائما على أن الحقيقة غير ذلك. وقد عبر عن ذلك بقوله "إذا كنت غير مرئى فمعنى ذلك أنك ستصبح منسيا.. وإذا كنت ستصبح رمزا، ورمزا فعالا، فإنك يجب أن تتمتع بالحيوية وأن يراك الناس من آن لآخر"، أو كما قالها بطريقة أكثر تحديدا -ولأسباب لا يصعب تحديدها- فعلت الملكة الكثير الذى أساء إلى شعبية الملكية بسبب عزلتها الطويلة عن الحياة العامة، تماما كما فعل أسلافها ممن لم يحظوا بأى تقدير بسبب إسرافهم وطيشهم[٦٣].

ولكن فيكتوريا كانت صلبة وعنيدة. ففى عام ١٨٦٣ -على سبيل المثـــال- رفضت أن تفتتح البرلمان وأكدت على "عدم قدرتها الكاملة رغم عدم وجود أى تهديد خطير لصحتها على القيام بتلك المهام التى تعد مـــن صـــميم مســـئوليات منصبها الراقى والتى يصاحبها فى أدائها احتفاليات رسمية تحتم عليها الظهـــور بملابسها الكاملة أمام العامة[٦٤]. وقد بررت ذلك كما شرحت لاحقا بأنه حتى مع وجود زوجها فإنها كانت تحس أنها عصبية بدرجة مزعجة عندما تكون فى أيـــة مناسبات عامة، وقد ساعد غياب الدعم الذى كان يمثله البرت لها علـــى جعـــل الظهور فى تلك المناسبات أمرا غير محتمـــل.[٦٥] ولكـــن جلادســـتون رئـــيس الوزراء عبر خلال فترة عمله الأولى على أن هذا الوضع لا يمكن أن يسمح له بالاستمرار. وقد أشار إلى أنه "كى نتحدث بطريقة فجة وبأســـلوب عـــام، فـــإن الملكة مختفية وأمير ويلز لا يحظى بالاحترام". ولقد حاول خـــلال الفتـــرة مـــن ١٨٧٠ وحتى ١٨٧٢ بكل طاقته أن يذكر الملكة "بالأهمية القصـــوى للوظـــائف الاجتماعية والظاهرة للملكية" وذلك مـــن أجـــل "رخـــاء الـــبلاد" و "اســـتقرار العرش"[٦٦]. وعلى الرغم مما بذله الرجل ليجد حلولا لأزمة الملكية سواء عـــن طريق تشجيع الملكة على الظهور بطريقة أكثر فى المناســـبات العامـــة أو مـــن خلال جعل أمير ويلز نائبا عن الملك فى أيرلندا، فقد بقيت الملكة ثابتـــة علـــى موقفها الرافض للحركة. وكما عبر دزرائيلى فى مجلس العموم بقوله: "لقد كانت فيكتوريا جثمانيا ومعنويا غير قادرة على أداء واجباتها"[٦٧].

هذه الصورة التى تعكس طقوسا سيئة الإدارة ليس لها إلا تأثير محدود كان يعززها قيود فى الاستثمار التجارى الذى يصاحب الاحتفاليات عادة خلال تلـــك الفترة. فلقد كانت صناعة الفخاريات التى تسجل أحداثا أو شخوصا تذكارية مـــن بين الفنون المعروفة التى تصور مشاهد وأحداثا من الحياة اليوميـــة منـــذ عـــام ١٧٨٠. ولكن أفراد الأسرة المالكة كانوا قليلا ما يرسمون أو يصـــورون علـــى تلك الفخاريات بالمقارنة بشخصيات أخرى معاصرة. فقد كان فريدريك الأكبـــر أكثر شعبية من جورج الثانى، كذلك كثيرا ما تم إحياء ذكريات تتعلق بنيلســـون وولنجتون بشكل يفوق ما كان يحدث بالنسبة لجورج الثالث. وقد تم إنتاج الكثير من الفخاريات إبان فترة حكم جورج الرابع لتأييد وتعزيز الملكة كارولين، وليس لإظهار الولاء للملك نفسه. ولقد حظيت حفلات تنصيب وليام الرابع وفيكتوريـــا

بالقليل من الاهتمام. وخلال الفترة من ١٨٦١ وحتى ١٨٨٦ وعلى الرغم من حدوث العديد من الأفراح الملكية إلا أن قليلا من الفخاريات التذكارية قد تم إنتاجها فى ذلك الوقت. ونفس الشئ ينطبق على الإنتاج الخاص للميداليات بغرض البيع. ومرة أخرى تم إنتاج العديد من الميداليات تأبيدا للملكة كارولين وليس تخليدا لذكرى تنصيب زوجها. ولم تحظ احتفالات تنصيب وليام وفيكتوريا إلا باهتمامات عابرة.(٦٨) فقد كانت الأسرة المالكة خلال تلك الحقبة الأولى لا تحظى بشعبية، كما أن تأثير احتفالياتها كان محدودا بحيث لم يكن الأمر يستحق أن يوجه لها أى نوع من الاستثمار التجارى على نطاق واسع.

(٤)

بين أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر وحتى عام ١٩١٤حدث تغير جذرى فى الصورة العامة للملكية البريطانية، فقد تحولت طقوسها التى كانت تتسم بالعجز والخصوصية ومحدودية التأثير -كما رأينا- لتصبح أكثر فخامة وشعبية وقربا من جمهور العامة. ولقد يسر ذلك إلى حد ما ابتعاد الملوك تدريجيا عن معترك الحياة السياسية. وعلى الرغم من أن فكيتوريا كانت عنيدة وغير مرنة فى بدايات حكمها، إلا أنها أظهرت تراجعا فى ممارسة القوة مع نهاية حكمها. كذلك فقد أدى تنامى أهمية وحجم جهور الناخبين وارتباط ذلك بالوعى الحزبى المتزايد إلى إظهار التأكيدات على الامتيازات التى تتمتع بها الملكية، وهى الامتيازات التى عجلت بحدوث أزمة بيدشمبر "Bedchamber"، وكأنها لم تعد مبررة. وعلى سبيل المثال عندما أعرب جمهور الناخبين عن أرائهم فى الحكومة عام ١٨٨٠ لم تستطع الملكة (الإمبراطورة فيكتوريا) أن تبقى على دزرائيلى أو تستبعد جلادستون. وعندما اعتلى إدوارد السابع العرش كان متقدما فى السن قليل الخبرة وراغبا عن الإدارة(٦٩)، فنراه لا يتدخل فى أمور السياسة الخارجية إلا لماما، ويشارك قليلا فى حفلات منح الأوسمة والجوائز، ويقضى ثلاثة أشهر من العام خارج البلاد ومن هنا ظل الدور الذى لعبه فى الحياة السياسية صغيرا غير ذى شأن.(٧٠) وهكذا ومع مغيب شمس القوة الحقيقية للملكية البريطانية أصبح الطريق مفتوحا أمام ملكيات أخرى لتصبح

مركزا للاحتفالات الكبيرة الفخمة فى دول أخرى مثل ألمانيا والنمسا وروسيا برزت فيها المبالغة والفخامة بهدف الإعلاء من شأن تأثير النظام الملكى الأمر الذى دفع المسئولين فى بريطانيا لإحياء الاحتفالات الملكية انقاذا للنظام الملكى المتهاوى. ولكن فى إنجلترا وعلى نقيض ما حدث فى دول أخرى لم يكن مجرد إعادة افتتاح مسرح القوة هو البداية لانطلاق موكب الفرسان المتخاذل.

وفى نفس الوقت كان تنامى التوقير الشعبى للملكية سببا فى جعل تلك الاحتفاليات مقنعة بطريقة لم تكن ممكنة من قبل حيث تم تبادل بين القوة والشعبية . ولقد كانت الصفات التى تتصف بها فيكتوريا من أمانة وإحساس بالواجب بالإضافة إلى وضع لا ينافسها فيه أحد كامرأة تحكم أوروبا وأم للإمبراطورة القادمة سببا فى التغلب على حالة مشاعر العداء المبكرة تجاهها. ولهذا فعند وفاتها لم تكن "مسز جويلف Mrs. Guelf" وملكة حزب الويج فقط، ولكن "أكثر الملوك تميزا" إذ هى الملكة التى تركت اسما محل توقير واحترام إلى الأبد(٧١). ولم تكن تلك الفترة الزمنية أقل كرما مع إدوارد السابع، فقد كانت حماسته والأسلوب الذى كان يتبعه فى أسفاره، ونجاحاته البارزة فى سباق الخيل، وكذا جمال زوجته الباهر وسحرها وجاذبيتها، مميزات تمتع بها خلال سنوات حكمه القليلة. وهكذا أصبح الشاب العاطل – فى الأزمنة الملكية القديمة– الذى عبر عنه "باجيهوت Bagehot " وجها بطريركيا(أبويا) مهيبا وأبا للإمبراطورية وعما لأوربا. وكما عبر عن ذلك أحد الشعراء عند موته قائلا:

أى أسى وحزن عظيم خيم على البلاد

ولم تشهده إنجلترا عندما أخذ الموت

والدنا العزيز الكبير

ولقد كان من شأن هذا التغيير الذى طرأ على أوضاع الملكية، أن أصبحت فيكتوريا وإدوارد فى مرتبة تعلو على السياسة باعتبارهما يمثلان السلطة الأبوية المطلقة بالنسبة للأمة كلها. وقد ساعد على تزايد الإحساس بأهمية هذا الوضع تلك التطورات الاقتصادية والاجتماعية التى سادت خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر. ومرة أخرى تعيد لندن تأكيد سيادتها القومية فى فترة شهدت اضمحلال الهوية والولاء الإقليمى بشكل واضح.(٧٢) فلقد شهدت نهايات القرن

التاسع عشر -وليس بداياته- بريطانيا كمجتمع حضرى صناعى يتميز بـالولاء الطبقى والصراعات الطبقية التى وضعت فى سياق قومى حقيقى للمرة الأولـى. وكانت الحركات النقابية الجديدة والجدل الذى ثار حول قضية تـاف فيـل Taff Vale "وأحكام أوزبورن"، وكذلك حالة التوتر بين عمال الصناعة غير المسبوقة قبيل الحرب العالمية الأولى مباشرة، كانت كلها تنذر بمناخ اجتماعى واقتصادى بالغ الصعوبة والحدة.(٧٤) وفوق ذلك -وكما بدا جليا أثناء فترة تنصيب إدوارد- ظهر الطابع القديم لكثير من الظروف المادية للحياة التى كانت سائدة خلال فترة تنصيب فيكتوريا بشكل متناقض مع التطورات المذهلة والمضللة التـى شـهدتها الستون عاما التى أعقبت تلك الحقبة مثل التوسع فى حق الانتخاب ومد السـكك الحديدية وصناعة السفن البخارية والتلغراف والكهرباء والترام(٧٥). وفـى مثـل هذا العصر الذى اتسم بالتغيير والأزمات وعـدم الاسـتقرار والحفـاظ علـى المفارقات التاريخية، أصبح من الممكن -إن لم يكن ضروريا- تقديم الاحتفاليات للتعبير عن ملكية عاجزة ولكن وقورة، كرمز للتـرابط بـين البقـاء والـدوام والمجتمع القومى. وفى ستينيات القرن التاسع عشر ومـا تلاهـا تنبـأ والتـر باجيهوت بأنه "كلما أصبحنا أكثر ديموقراطية، كلما أصبحنا أكثر حبـا للأبهـة والاستعراضات التى لم تكن ترضى السوقة أبدا". وقـد أثبتـت الأيـام صـدق نبوءته.(٧٦)

ولعل من أهم نتائج ظهور تلك الصورة الجديدة للملكيـة بوصـفها تمثـل السلطة الأبوية للأمة، تلك التطورات التى طرأت على الصحافة منذ ثمانينيـات القرن التاسع عشر. فمع ظهور الصحافة الصفراء أصبحت الأخبار تميل أكثـر للطابع القومى والطابع الأكثر إثارة، فى الوقت الذى كانت فيه الصحافة الإقليمية الليبرالية التى تخاطب المثقفين والطبقة الوسطى تتراجع تدريجيا لتحـل محلهـا الصحف اليومية القومية الكبرى – التى تركز على مجريات الأمور فـى لنـدن وتميل أكثر للطابع المحافظ والعالى النبرة والسوقى أحيانا وتتجه بأنظارها نحـو الطبقة العاملة(٧٧). ففى عام ١٨٩٦ أصدر هارمسورث جريدة "الديلى ميل" التى كانت تباع بنصف بنس، وكان توزيعها يصل إلى ٧٠٠٠٠٠ نسخة يوميا علـى مدى أربع سنوات. وقد تبع ذلك مباشرة صدور "الميرور" و "سكتش" و "الـديلى إكسبريس". وفى نفس الوقت اختفت كلية تقريبا رسوم "الكاريكاتير" وافتتاحيـات

الصحف العنيفة التى كانت سائدة فى المراحل الأولى. فقد تم تجاهل العلاقات الغرامية العابرة لإدوارد السابع بطريقة تتسم بالحكمة وركز رسامو الكاريكاتير من أمثال "بارتريدج Partridge " و "كاروثرز Carruthess " على المناسبات الكبرى التى تتعلق بحياة وموت الملوك، لكى يتناولوها بطريقة محترمة دون إسفاف. وقد استمر النقد الموجه للملكية فى بريطانيا فى الصحافة الأجنبية فقط، أما بالنسبة للصحف البريطانية فقد اكتسبت الملكية نوعا من القداسة المطلقة.(٧٨)

ولقد تعلق أحد جوانب التغيير الكبرى بالتطور الذى حدث فى الفنون الجديدة للتصوير والطباعة، حيث لم يعد التصوير مقصورا على المجلات الأسبوعية الباهظة الأسعار والموجهة للطبقة الوسطى. وهكذا ومع نهايات القرن التاسع عشر قدمت الصحف الاحتفالات الملكية بالصورة وبوصف اتسم بالحميمية وبأسلوب عاطفى جذاب مما جعلها تصل إلى قطاعات عريضة من عامة الشعب أكثر مما كان عليه الحال من قبل. (٧٩)

فإذا اعتبرنا الصحافة أحد أهم العناصر التى ساعدت الملكية للوصول إلى أعلى مراتب الوقار، فإننا لا يمكن أن نغفل التغيرات التى طرأت على تكنولوجيا المواصلات والتى كان لها تأثير مماثل. فقد ساعدت التطورات التى حدثت فى هذا المجال على ظهور العربات الملكية بطريقة فخمة تنطوى على مفارقة تاريخية بصورة واضحة. فمنذ سبعينيات القرن التاسع عشر. تعرضت تجارة السيارات لنقلة كبيرة من حيث نمو معدلاتها(٨٠)، فقد كان اختراع الإطار المنفوخ بالهواء على يد دانلوب عام ١٨٨٨ سببا فى الرواج الذى طرأ على تجارة السيارات خلال العشر سنوات التى تلت ذلك. وفى عام ١٨٩٨ كان هناك أكثر من ألف ميل من الطرق التى يسير فيها الترام فى المدن الإنجليزية ارتفع إلى ثلاثة أمثاله بحلول عام ١٩١٤(٨١). واختفى الحصان كوسيلة للمواصلات من حياة سكان المدن على وجه الخصوص ولم يعد يمثل جزءا من حياتهم كما كان الوضع فى السابق (كان سكان المدن فى ذلك الوقت يمثلون الغالبية العظمى من السكان). ففى عام ١٩٠٣ وفى لندن على سبيل المثال لم يكن قد تبقى غير ١٤٢ عربة تجرها الجياد مقارنة بـ ٣٠٥٢٢ مركبة تعمل بالموتور. كذلك فإن التحول من استخدام المركبات ذات العجلتين إلى استخدام عربات التاكسى كان شيئا ملحوظا. وقد تم إنتاج ١٠٥٠٠ عربة ومركبة للبيع عام ١٩٠٨، ارتفع

عددها عام ١٩١٣ إلى ما يقرب من ٣٤٠٠٠[٨٢] وفي ظل تلك الظروف اكتسبت العربات الملكية التى كانت فى السابق عربات عادية طابعا من الفخامة الرومانسية لم تكن تتمتع بها من قبل. ولكن بينما كان مصنعو العربات من أمثال " مولينر Mulliner" مضطرين للتحول إلى العربات الميكانيكية بسبب تدهور الطلب على منتجاتهم التقليدية كان إدوارد السابع يطلب عربة رسمية مقفلة بأربع عجلات (Landau)، قادها فى رحلة عودته من "الكنيسة" بعد انتهاء مراسم تنصيبه. وقد وصفت هذه المزكبة باعتبار" أنها تبدو فى طريقة صنعها وتناسقها وزخارفها كأكثر العربات الملكية التى صنعت من قبل جمالا ". ولقد كان ذلك يبدو دليلا مؤكدا على قدرة الملكية الجديدة والفريدة على استدعاء العالم القديم ليحدث توازنا مع العالم الجديد[٨٣].

وفى الحقيقة كانت التغيرات الجديدة التى طرأت على المجتمع داخل بريطانيا تنعكس على الصورة الجديدة للإمبراطورية فى الخارج حيث كانت نفس الاتجاهات تسود على المسرح الدولى. ومرة أخرى تم إخفاء أصول التطوير وظهرت فى شكل مقبول من خلال ربطه بالمؤسسة القومية القديمة. ففى خلال الثلاثة أرباع الأولى من القرن التاسع عشر لم يكن من الممكن إطلاق اسم مناسبة إمبراطورية على أى مناسبة احتفالية ملكية. ولكن منذ عام ١٨٧٧ أصبحت كل مناسبة ملكية كبرى تعد مناسبة إمبراطورية[٨٤]، وذلك عندما أطلق دزرائيلى لقب إمبراطورة الهند على فيكتوريا، وعندما نظم شمبرلين استعراضا لقادة وقوات المستعمرات أثناء احتفالات اليوبيل الماسى. وكما ذكر بودلى فقد أصبح عرش فيكتوريا خلال الحقب الأخيرة من حكمها "رمزا للجنس البريطانى تشجيعا لانتشاره فى كل بقاع الدنيا"[٨٥] ولقد زار إدوارد، عندما كان أميرا لويلز، كندا والهند، وفى عام ١٩٠٠ حذا دوق يورك حذوه حيث قام بجولة إمبراطورية عالمية وقام بزيارات إضافية لكندا والهند.[٨٦] ومن الأهمية بمكان أن نذكر أن والده كان أول ملك بريطانى يتم تنصيبه إمبراطورا للهند وحاكما لدول الكومنولث البريطانية فيما وراء البحار. وحتى مرض إدوارد خلال فترة تنصيبه كان من بين المميزات الإمبراطورية، فعندما غادرت الوفود الأوروبية بقيت وفود الإمبراطورية حتى يتم التنصيب، وعندما تم ذلك نظم "مهرجان عائلى للإمبراطورية البريطانية".

وهكذا كانت هناك "ظروف غير مسبوقة" تم في إطارها الاحتفال بـ"التقليد العتيق"، أو كما عبر عن ذلك أحد المعلقين بطريقة أكثر فصاحة بقوله: "لقد امتلكت الاحتفالية العظيمة مقومات تميز خاصة بها بحيث لا تستطيع أية احتفالات سابقة تمت في ويستمنستر أن تضاهيها، أو تتنافس معها.. فلأول مرة في تاريخ بلادنا تتألق العظمة الإمبراطورية وتبلغ الذروة، إذ تجمع أبناء وبنات الإمبراطورية من كافة أنحاء الأرض للمشاركة. واتسعت آفاق التقاليد القديمة الخاصة بالقرون الوسطى جدا بحيث احتوت الفخامة والعظمة الحديثة لإمبراطورية قوية. [٨٧] وكما قال سير "سيدني لي" فيما بعد في هذا الإطار" فإن الاحتفالية السابقة التي تمت عام ١٨٩٧ بمناسبة اليوبيل الماسي أدخلت "عليها تحسينات كثيرة". [٨٨]

على أن الأمر لم يكن واضحا فيما يتعلق بكنه هذه الاحتفاليات، وهل هي تعكس وعيا جديدا بالهيمنة الإمبراطورية الرسمية، أو هي تعبير عن الثقة القومية بالنفس، أو عن عدم الوثوق بها؟. ولكن بقي هناك الانطباع العام بأن احتفالات اليوبيل الخاصة بالملكة فيكتوريا وتنصيب الملك إدوارد هي ذروة التألق بالنسبة للإمبراطورية وانعكاس للثقة والفخامة. [٨٩] وفي نفس الوقت كان هناك من يتبعون فكر "كبلنج Kipling" الذي يتحدث عن الكساد وينظر إلى تلك الاحتفاليات بطريقة مغايرة تماما باعتبارها تأكيدا على المظهرية والفخامة والكلام المنمق والتظاهر بالشجاعة في وقت كانت فيه القوة الحقيقية آخذة في الأفول بالفعل. [٩٠] فمما لا شك فيه أنه خلال تلك الفترة كانت بريطانيا تواجه تحديات متزايدة من قوى العالم الجديدة المنافسة في مجالات الاقتصاد والاستعمار والسياسة. فلقد كان قيام دولتي إيطاليا وألمانيا واستعادة الولايات المتحدة قوتها بعد المآسي التي شهدتها إبان الحرب الأهلية والتكالب على أفريقيا، وسياسة التعريفة الجمركية التي اتخذتها قوى القارة، والقرار الذي اتخذته بريطانيا للتخلي عن "العزلة المترفعة" والبحث عن تحالف وتأييد في أوروبا، إضافة إلى حرب "البوير" في جنوب أفريقيا وأزمات "فاشودا" جنوب السودان وأغادير في مراكش، كل ذلك كان ينذر بعالم من الخوف والأزمات والمنافسة لم تكن موجودة في الأيام الخوالي لحكومة بالمرستون Palmerston.

كما اختفت حرية المناورات الدبلوماسية التى كان يتمتع بها وزراء الخارجية فى الماضى بحلول حكومة سالزبورى Salisbury.

وفى تلك الأثناء انعكست المنافسة الدولية المتزايدة فى إعادة تشييد المدن العواصم على نطاق واسع بحيث كانت الدول الكبرى تحاول إبراز شعورها باحترام الذات بأكثر الطرق وضوحا وأبهة. ففى روما كانت الخطة الرئيسية التى وضعت عام ١٨٨٣ تهدف إلى خلق عاصمة تليق بأمة جديدة تنتشر فيها الطرق والشوارع الكبيرة المتسعة اقتداءا بباريس. ومن هنا كان استكمال التمثال الضخم "لفيكتور إمانويل" عام ١٩١١ تأكيدا لا ريب فيه على العظمة القومية والإحساس بالفخر.[٩١] وفى النمسا كانت مجموعة المبانى الضخمة التى تواجه "الرنجستراسه" والتى كان معظمها قد شيد فى سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر تهدف بصفة خاصة إلى إبراز "عظمة الإمبراطورية".[٩٢] وفى برلين كانت الوحدة الألمانية تعبر عن نفسها بوضوح من خلال شق الشوارع الفخمة الواسعة والميادين التى تنتشر فيها الأشجار والأماكن الأثرية والزخارف، بما فى ذلك نصب النصر ومبنى الريخستاج والسيجيز أليه (طريق النصر) Sigesalle والكاتدرائية، فكانت كل هذه الأبنية تبلور روح المغالاة فى الوطنية الشوفونية والتفاخر، وتعد شواهد صامتة على العظمة القومية[٩٣]، وفى باريس تم تشييد برج أيفل من أجل المعرض الذى أقيم عام ١٨٨٩ ليجذب اهتمام العالم ولكى يقف كقوس النصر بصورة جذابة مثل تلك الأبنية التى شيدتها الأجيال السابقة لتكريم الأبطال[٩٤]. وفى واشنطن أيضا أوصت لجنة بارك باستكمال وتوسيع مجال الخطط الكبرى فى التشييد تحركها نفس الدوافع ولو بطريقة جزئية. فكما فسر ذلك أولمستيد Olmstead كان الهدف هو تعزيز "تأثير الفخامة" والقوة والإحساس المتضخم بالكرامة الذى يجب أن يكون طابع حكومة تمثل شعبا يتمتع بنشاط كبير. ومن هنا كان استكمال نصب جورج واشنطن التذكارى ومبنى البيت الأبيض ومقر الاتحاد ومقبرة لنكولن ومشروع إنشاء الأبنية الحكومية التى تحيط بمنى الكابيتول. وكما شرحت اللجنة عند استكمال تلك الأبنية فإن "التصميم الهندسى الذى شيدت به سوف لا يضاهيها فيه أية أبنية لهيئات تشريعية من حيث عظمتها بالطابع الأثرى الذى يميزها[٩٥].

وفى ظل هذا المناخ الذى كانت تسوده منافسة دولية شديدة لم يعد هناك مكان للفخر والاعتداد بالنفس والذى كان سكان لندن من الجيل السابق يوقرون به عاصمتهم المتواضعة من حيث الفخامة. ومع بواكير عام ١٨٦٨ أثارت جريدة "البيلدر The Builder" الإحساس بأنه "لما كانت العظمة التى تتمتع بها العاصمة تعد إحدى عناصر المكانة القومية وبالتالى التأثير والسطوة القومية، فإنه أصبح لزاما أن تكون العمارة فى لندن تليق بعاصمة أغنى دولة فى العالم".[٩٦] غير أن ذلك لم يحدث حتى أواخر القرن التاسع عشر عندما أصبح ينظر إلى المكانة القومية باعتبارها مهددة بحيث استلزم ذلك عملا وجهدا لتحويل مدينة ديكنز الحقيرة المظهر والتى يلفها الضباب إلى عاصمة للإمبراطورية. ولقد كان تشييد مبنى الـ L.C.C عام ١٨٨٨ من الأعمال التى زودت لندن بسلطة إدارية متفردة لم تكن تمتلكها ملكية مستبدة أو سلطة دولة. وقد بدا ذلك واضحا فى إنشاء الـ "كنترى هول" الفخمة عام ١٩٠٨.[٩٧] ثم أضافت مبان مثل مبنى وزارة الحربية "فى هوايت هول" والمبانى الحكومية فى جانب من ميدان البرلمان "والقاعة المركزية فى كنيسة الميثوديست" وكاتدرائية ويستمنستر، أضافت كلها الإحساس بالفخامة والعظمة.[٩٨] وقد انتشرت فى لندن كما فى سائر العواصم الكبيرة التماثيل الأثرية والتذكارية.[٩٩] ولكن كانت أعظم أعمال إعادة البناء تتمثل فى توسيع "المول" وبناء قوس البحرية " Admiralty Arch" وإعادة توضيب واجهة قصر باكنجهام وتشييد النصب التذكارى الخاص بفيكتوريا فى مقدمته. ولقد تم إنجاز هذا المجمع الإمبراطورى التذكارى الكبير -والذى أعطى لندن طابع الاحتفالية والنصر- خلال الفترة ما بين ١٩٠٦ و١٩١٣ حيث تم تحت إشراف لجنة الملكة فيكتوريا للأعمال التذكارية والتى كان يرأسها اللورد إيشر Esher[١٠٠]. وهكذا كان عنصر المنافسة الدولية قويا بين لندن وواشنطن وروما وباريس. وكما أوضح بلفور فإن الهدف كان عند إنشاء اللجنة وضع أسس مجمع أثرى كبير وفخم "من النوع الذى أعطت دول أخرى أمثلة له، والذى يمكن لنا أن نقلده بل ونتفوق عليه".[١٠١]

لقد أعطت هذه التطورات التى حدثت فى لندن -كما حدثت فى مدن أخرى- الأساس الذى أقيمت عليه الاحتفاليات التى كانت هى الأخرى فى حد ذاتها مظهرا آخر للمنافسة الدولية. فبالنسبة للملكيات فى ألمانيا وإيطاليا لم يكن

الأمر مقصورا على التنافس فى إطار الأسرات العريقة فى أوروبا من حيث القصور والطقوس واليخوت والقطارات، ولكن هذه الملكيات كانت على وعى واقتناع ذاتى بأنها تتنافس أيضا فى إطار العروض الجماهيرية الكبرى والأبهة الملكية.(١٠٢) وهكذا فقد تم الاحتفال فى النمسا بالذكرى المئوية السادسة لملكية آل هابسبورج، وتم الاحتفال فى المجر بألفية الملكية واليوبيل الذهبى والماسى لفرانسيس جوزيف والعيد الثمانين للإمبراطور، كل ذلك بطريقة فخمة واحتفالات مدوية لم يسبق لها مثيل. (١٠٣) وقد جاء انتقام إيطاليا -إذا جاز هذا التعبير- فى جنازة فيكتور إمانويل الثانى عام ١٨٧٨ والتى كان طابعها الإسراف والبذخ، وكشف الستار عن تمثاله عام ١٩١١ فى مناسبة الاحتفال بيوبيل الوحدة الإيطالية(١٠٤). وفى روسيا جاء الاحتفال بتشييع جثمان إلكسندر الثالث عام ١٨٩٤ فى جنازة غير مسبوقة من حيث الفخامة والعظمة ، كما جاء الاحتفال بالذكرى المئوية الثالثة لأسرة رومانوف عام ١٩١٣ فى مستوى غاية فى الروعة والفخامة. وفى ألمانيا كانت جنازة قيصر ولهلم الأول واليوبيل الفضى لحفيده لا تقل فخامة وروعة.(١٠٥) وقد انضمت لهذا التيار الأنظمة الجمهورية أيضا . ففى فرنسا تم ابتداع الاحتفال بيوم الباستيل عام ١٨٨٠ وأصبح يتكرر كل عام منذ ذلك التاريخ. وكانت جنازة فيكتور هوجو عام ١٨٨٥، والاحتفال بالذكرى السنوية للثورة بعد ذلك بأربع سنوات من الأحداث التى كان لها طابع الأبهة والفخامة. (١٠٦) وبالمثل جاء الاحتفال بالذكرى المئوية للثورة فى الولايات المتحدة وكذلك الاحتفال بالمئوية الرابعة لاكتشاف كولومبوس لأمريكا فى إطار من الفخامة المفرطة . وفى نفس الوقت بدأ الرئيس شيستر آرثر فى إدخال تحسينات على الطقوس والاحتفاليات المرتبطة بالبيت الأبيض. وقد تضمنت خطة جلبرت من أجل واشنطن عام ١٩٠٠ بصفة خاصة وضع الأساس "لإقامة احتفاليات فخمة ورسمية تتسم بالأبهة"(١٠٧).

وكان عنصر المنافسة ظاهرا للعيان مرة أخرى. وقد ذكر أحد المراسلين الصحفيين الإنجليز فى موسكو وبطرسبرج أثناء تغطيته لجنازة ألكسندر الثالث لجريدة التايمز أنه "يندر بل لم يحدث من قبل على مدى التاريخ أن شوهد مثل هذا الحدث البالغ الفخامة والأبهة فى الهواء الطلق. ولم يكن ينافس ذلك غير احتفال اليوبيل الخاص بفيكتوريا فى كاتدرائية ويستمنستر دون أن يتفوق عليه".

وبنفس الأسلوب وعندما زار الملك إدوارد السابع ألمانيا عام ١٩٠٩ قرر القيصر أن يخلب لب ملك الإنجليز بتنظيم عروض احتفالية تتسم بالفخامة والعظمة. وعلى الرغم من حساسية المناسبة فقد نجح فى ذلك حتى لقد ذكر مراقب حسابات القصر فيما بعد فى مفكرته "إن الإمبراطور مبتهج لزيارة الملك إدوارد وأنه قال: إن الإنجليز لا يمكن أن يصلوا لمستوانا فى هذا النوع من الاحتفاليات" ويقصد الفخامة الى تم بها التنظيم والسكن الملكى فى القلعة والمآدب الفاخرة وحفلات القصر وغيرها.[١٠٩] [١٠٨]

وحتى الأمريكيون الذين يتفاخرون بالمساواة التى تسود مجتمعهم، إلا أنهم لم يكونوا محصنين تجاه هذه المنافسة. فمع نهاية القرن وعندما كانت هناك محاولات تبذل لتوسعة البيت الأبيض كان الاهتمام الأكبر منصباً على أن جوانب البيت الأبيض ضيقة ولا تصلح لإقامة حفلات الاستقبال الأمر الذى نتج عنه "افتقاد الإحساس بالقوة والكرامة التى كان المفروض أن تميزها"[١١٠]

وفى مثل تلك الظروف التنافسية فربما كان لحسن الحظ -ولو أن ذلك جاء بطريق الصدفة- أن هذا الاهتمام المتصاعد بالطقوس والاحتفاليات جاء متزامنا مع النهضة الموسيقية التى كان يدفعها ويروج لها بارى، ويعمل على نهضتها ستانفورد بدافع من الحماس الملتزم، وتشرف عليها موهبة إلجار أول مؤلف موسيقى إنجليزى ذى شهرة دولية منذ بيرسيل.[١١١] ولقد كان من أبرز جوانب هذا الجو السائد تنامى الاهتمام بالتاريخ الموسيقى والترانيم الوطنية التى كانت تصورها مجاميع الكورال وتاريخ النشيد الوطنى على مدى الفترة من ١٨٩٠-١٩١٠ أكثر من أى وقت قبل ذلك أو بعد ذلك.[١١٢] ولعل الجانب الأكثر أهمية فى ذلك يتمثل فى أن هذا الازدهار قد جعل من الممكن تقديم المناسبات الملكية العظيمة ليس كدليل اتهام على فقر الحياة الموسيقية فى إنجلترا ولكن كمهرجانات تبرز الموهبة الوطنية. ولهذا جاءت احتفالية تنصيب إدوارد السابع وجورج الخامس نتيجة لذلك مصحوبة بأعمال موسيقية وضعت خصيصا على يد موسيقيين من أمثال ستانفورد و بارى و إلجار وجيرمان وسلوفان.[١١٣] وفى نفس الوقت فقد كانت التحسينات التى طرأت على مستويات الجوقة والأوركسترا تعنى أنها كانت تؤدى بطريقة طيبة.

وفى ظل هذا التطور كانت هناك شخصيات قيادية من أمثال "سير جــورج ستينر" العازف الموسيقى فى سانت بول خلال الفترة مــن ١٨٧٢ إلــى ١٨٨٨ والسير فريدريك بريدج وهو العازف الآخر فى كاتدرائية ويستمينستر منذ عــام ١٨٨٢ إلى ١٩١٨. فتحت قيادتهم الحكيمة والكفوءة أصبحت الجوقة أكثر مهــارة من حيث التدريب والتمرين الذى جعل أداءها يتم بطريقــة محترمــة، وكانــت الجوقة ترتدى الملابس الكهنوتية(١١٤). ونتيجة لذلك اتسم أداء حفلات التنصــيب فى بداية القرن العشرين بطابع من الجودة لا يضاهيه غير تلك الاحتفاليات التى تمت فى الحقب السابقة. وأخيرا فإن أعمال سير والتر بارات -الذى كان رئيســا للفرقة الملكية الموسيقية خلال الفترة من ١٨٩٣ إلى ١٩٢٤- كانــت تعنــى أن التنظيم الشامل للاحتفاليات قد طرأ عليه التحسين أيضــا. فخــلال شــغله لهــذا المنصب لم يعد الأمر مجرد منصب شرفى ولكن أصبح سلطة عليا فــى تنظــيم موسيقى المناسبات الملكية الكبرى. (١١٥) ونتيجة لكل هذه التطورات كــان مــن الممكن أن يتحالف اثنان من الموسيقين مثل بريدج وبارات تحالف المنتصــرين فى تنظيم الترتيبات الموسيقية لحفلات إدوارد السابع وجورج الخامس.

وخلال نفس الفترة طرأ تغير ملحوظ من جانب الكنيسة تجاه الاحتفاليــات والطقوس. فقد لاحظ صمويل ويلبار فورس أوائل عام ١٨٦٥ وكأنه يعيد ما قاله باجيهوت: "إن هناك على ما اعتقد اتجاها عظيما فى العقــل الإنجليــزى نحــو طقوس ذات مستوىٍ عال"، ولقد تحققت نبوءته فى الحقب التالية، إذ بدأ رجــال الدين يرتدون حللاً وردية اللون ويحملون أدوات ريفية.(١١٦) وأصبحت الملابس والدروع الكهنوتية والبخور والشموع الموضوعة فى المذبح أمورا شــائعة فــى الكاتدرائيات وكنائس المدن. ومرة أخرى وخلال عامى ١٨٨٧ و ١٨٩٧ كــان الأساقفة الرسميون أثناء طقوس يوبيل فيكتوريا يرتدون ملابس دينية فضفاضــة وأردية من الفراء الملون وكان ذلك يعد تجديدا. ومع ظهور الجانب الدنيوى فى الطقوس الملكية أصبح الدافع جزئيا يتمثل فى الرغبــة فــى التقــرب للطبقــات العاملة. وكما أوضح أ. و. بنسون كبير الأساقفة فى كانتربيرى بعد انقضاء أيــام اليوبيل الذهبى "أن كل إنسان قد شعر بأن الحركة الاشتراكية قــد أمكــن كــبح جماحها".

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن السيرة الذاتية وذكريات الأيام الخوالى للكهنة رفيعى المنزلة فى عهد فيكتوريا وإدوارد تتضمن تقارير وافية تتعلق بالاحتفاليات الملكية العظيمة، وهو شئ لا يبدو واضحا بصورة كافية فى كتب مماثلة تناولت سيرة من سبقوهم أو كتبت بمعرفتهم، فقد أصبح راندال دافيد سون يمثل سلطة كنسية لا تنافس فيما يتعلق بالطقوس الملكية. فقد شارك فى اليوبيل الذهبى لفيكتوريا باعتباره رئيسا لكاتدرائية وندسور، وفى اليوبيل الفضى لفيكتوريا أيضا، وفى تنصيب إدوارد باعتباره أسقفا لونشيستر. كما شارك فى تنصيب جورج الخامس باعتباره كبير أساقفة كانتربرى.[١١٨] وفى نفس الوقت تحولت كاتدرائية ويستمينستر نفسها إلى مكان يتسم بالبهجة والاحترام تتم فيه الاحتفاليات العظيمة. فقد أعيد بناء الأرغن عام ١٨٨٤ و ١٨٩٤، وأعيد تشكيل الجوقة وتمت إضاءتها بالكهرباء، وأعطيت لأفراد الجوقة أردية كهنوتية حمراء اللون عام ١٨٩٧، وقدم اللورد روسبيرى صليبا جديدا للمذبح الكبير عام ١٨٩٩.[١١٩]

وهكذا فمنذ تنصيب إدوارد السابع تغيرت أحوال الكنيسة تجاه الطقوس بصورة واضحة عما كانت عليه فى الأيام الأولى لحكم فيكتوريا. وكما أوضح جوسيلين بيركنز خادم الكاتدرائية والذى كان هو نفسه مسئولا عن التحسينات التى حدثت فيها: "إن أى شئ يوحى حتى ولو من بعيد بهذا التداخل البراق لم يكن واردا فى التفكير. فالموضوعات التى كانت تتم الموافقة عليها دون مناقشة عام ١٨٣٨ كانت تقابل برفض صارم عام ١٩٠٢. لقد كان التوصل إلى مستوى رفيع لطقوس العبادة والاحتفاليات المقدسة فى عهد إدوارد السابع يبدو شيئا ضروريا وحتميا على كافة المستويات.[١٢٠]

وبالنسبة لأى شخص ميال إلى إظهار عظمة السلطة الكنسية مثل بيركنز فقد كان النجاح الكامل حليفه: " لقد كان المذبح المقدس يتلألأ من كافة جوانبه مع عرض لأطباق الصدقات وقنينات الخمر الكبيرة وكؤوس العشاء الربانى. ولقد كان الأمر يبدو أمام هواة الطقوس الذين ينتمون للقرن التاسع عشر وما كان يميزه من آنيات الزهور الجاهزة وزخرفة الزهور الجنائزية المتواضعة، بمثابة مشهد يقدم لهم درسا قاسيا كانوا فى حاجة إليه.[١٢١]

(٥)

ولم يكن من الممكن وضع هذه الطقوس الملكية الأكثر تطورا وبريقا إلا فى هذا الإطار الذى اتسم بتغيرات هامة على الصعيدين المحلى والدولى. فمنذ سبعينيات القرن التاسع عشر، أصبح وضع رئيس الدولة فى إنجلترا كما فى باقى الدول الغربية مقترناً بطقوس احتفالية راقية. فعلى عكس ما كان ينظر للأسلاف لم يعد الملك المبجل الوقور الذى ينتقل فى عربة ملكية فخمة عبر طرقات فسيحة تشيع فيها أجواء الانتصار، هو فقط رأس المجتمع بل أصبح ينظر إليه فى تلك الأوقات باعتباره رأس الدولة.[١٢٢] ولقد أحدثت التطورات غير المسبوقة فى الصناعة والعلاقات الاجتماعية وفى الانتشار الواسع للصحافة الصفراء سواء فى إنجلترا أو فى أوروبا تغيرا كبيراً بحيث أصبح من الممكن والضرورى تقديم الملك بكل مظاهر الفخامة أثناء الطقوس وبأسلوب جديد تماما باعتباره رمزا للوفاق والاستمرارية التى يجب أن يتقبلها ويذعن لها الجميع.[١٢٣] ولما كانت العلاقات الدولية قد أصبحت أكثر تعقيدا، فقد أضاف ذلك مزيدا من التبرير لحيثيات "ابتداع التقاليد" حيث كان يتم التعبير عن التنافس القومى وتصعيده فى إطار المنافسات الاحتفالية. وربما تختلف التجربة الإنجليزية فى جانب رئيسى عن بقية تجارب الدول الغربية الأخرى، ففى روسيا وألمانيا وإيطاليا وأمريكا واستراليا كان ازدهار الطقوس الاحتفالية يتركز على رأس الدولة الذى لا زال يمارس سلطة حقيقية. ولكن الحال كان يختلف فى انجلترا فبينما كانت الاحتفالات تلقى ظلا من السلطة على الملك إلا أن السلطة الحقيقية كانت تتجه إلى مناطق أخرى فى تزايد ملحوظ.

وعند استرجاع الأحداث تبدو تلك التطورات فى السياق والظروف المحيطة بها عاملا مساعدا فى شرح التغيرات التى طرأت على أداء الطقوس ومعناها. ولكن فى نفس الوقت ربما لم يكن ذلك يبدو أنه تم بتدبير كما يوحى الأمر بذلك. فقد كانت الأمور تسير ببطء، حيث تأتى احتفالية فى إثر أخرى ويصاحب ذلك ظهور تلك العبارات واللغة المترابطة للرموز والمعانى. وفى عام ١٨٨٧ وبعد مرور خمسين عاما من اعتلاء أرملة وندسور العرش(الملكة فيكتوريا)، تم إقناعها رغم ترددها الشديد بالمشاركة فى مهرجان رسمى فخم فى

لندن، وكان ذلك يعد مغامرة حيث كانت شعبيتها فى سنوات حكمها الأخير تجعل من الصعب التنبؤ بأى نوع من الاستقبال سوف تواجه. كذلك فقد كان الرفض العنيد من جانب فيكتوريا لارتداء التاج والملابس الملكية ينذر بمثل هذه العواقب الوخيمة، حتى الأميرة الكسندرا التى كانت قوة إقناعها للملكة لا ينافسها فيها أحد، لم تستطع أن تحمل فيكتوريا على تغيير رأيها، وباءت كل محاولاتها بالفشل. (١٢٤) ومع ذلك فقد كان اليوبيل الذهبى من حيث الموكب والطقوس الدينية لعيد الشكر التى صاحبته فى كنيسة ويستمنستر يعد نجاحا كبيرا: "كانت أبهة لم يشهدها هذا الجيل مطلقا.. لقد كان أفخم احتفال ملكى لهذا الجيل".(١٢٥) وبعد ذلك بعشر سنوات تم تخطيط اليوبيل الماسى بمزيد من الثقة والوثوق حيث جاء أكثر فخامة وأبهة حتى لقد قالت الملكة نفسها بدهشة ممزوجة بالسعادة: "إن أحدا لم يلق فى اعتقادى هذا الهتاف والتهليل الذى قوبلت به أثناء مرورى فى شوارع بلغ طولها ستة أميال، فقد كانت الحشود لا يمكن وصفها كما كان حماسها رائعا بحق ومؤثرا للغاية".(١٢٦)

بعد ذلك كانت هناك مناسبات جنازة فيكتوريا، وتنصيب إدوارد السابع وجنازته، وتنصيب جورج الخامس، ودوربار أمراء الهند له، وحفل تقليد الأوسمة لابنه كأمير لويلز الذى تم فى قلعة كارنارفون. وقد اتضح فى هذه المناسبات أن المسئولين فى القصر الملكى أصبحوا أكثر خبرة عما كانوا عليه أثناء احتفاليات عام ١٨٨٧. ومع ذلك فقد كانت هناك بعض العثرات مثلما حدث من اندفاع الخيل أثناء جنازة فيكتوريا. ولكنها عثرات نادرة فإذا ما وقعت يتم تضمينها على الفور فى "التقاليد".(١٢٧) لقد كان هناك تحالف ناجح بين التخطيط الدقيق والحماس الشعبى وانتشار التقارير والفخامة غير المسبوقة. ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أنه على الرغم من أن جنازات نيلسون وولنجتون كانت أكثر فخامة وشعبية بالمقارنة مع جنازات ملوك أوائل القرن التاسع عشر، إلا أن الطقوس التى صاحبت جنازات فيكتوريا وإدوارد فاقت بكثير الجنازة الملكية الخاصة بـ جلادستون(١٢٨).

وحيث إن نجاح تلك الاحتفالات كان يعتمد على تطوير وتحسين الأداء فإن هناك ثلاثة أشخاص كانت لهم أهمية كبيرة على وجه الخصوص فى هذا الشأن: الأول هو ريجنالد برت، الملقب الفيكونت إيشر، مصدر السعادة الواضحة فى

الدوائر البريطانية الحاكمة مع نهاية القرن، كان صديقا لفيكتوريا وإدوارد السابع وجورج الخامس ووزيرا للأشغال خلال الفترة من ١٨٩٥ إلى ١٩٠٢ ونائب حاكم قلعة وندسور خلال الفترة من ١٩٠١ إلى ١٩٢٨. لقد كان مسئولا ليس فقط عن إعادة تزيين القصور الملكية وتصنيف الأرشيف الملكي بعد وفاة فيكتوريا، ولكنه كان مسئولا أيضا عن التخطيط الشامل لأى مهرجان ملكى كبير بدءا من اليوبيل الماسى لفيكتوريا إلى جنازة جورج السابع. ومن الناحية النظرية فقد كانت مسئولية تلك المناسبات تقع على عاتق دوق نورفولك باعتباره وريثا لإيرل مارشال والفارس المغوار وكبير أمناء البلاط وشئون القصر. ولكن جاذبية إيشر وما تميز به من لباقة وحس تاريخى وميل طبيعى للتنظيم وحب للاحتفاليات، كانت كلها وراء الاعتقاد بأن معظم العمل الذى كان يتم كان من صنع يديه. ولقد كان هناك الكثير مما يتطلب العمل فلقد مضى وقت طويل على تجاهل الأحداث الملكية الكبرى. وعبر "إيشر" مرة عن ذلك فى عبارات ساخطة قائلا: "لقد كان الجهل بالأحداث التاريخية السابقة لدى رجال المفترض أن عملهم كان قائما على المعرفة يبدو شيئا مذهلا ". ولكن على الرغم من تلك العقبات فقد كانت الاحتفاليات والمواكب التى تعد تدريباتها وبحوثها بعناية ودقة ناجحة بشكل مبهر جعله يتلقى "عشرات خطابات التهنئة من الأسرة المالكة والسياسيين على السواء" بالرغم من اعتقاد فيكتوريا -النابع من كراهيتها- للرجل الكبير الوقور جلادستون -بأن ترتيبات إيشر الدقيقة للغاية للجنازة الرسمية لجلادستون فى كنيسة ويستمينستر قد اتسمت "بنوع من الحماس غير الموجه"[١٣٠].

ولقد كان اهتمام إيشر بالطقوس الملكية مقترنا بنفس الاهتمام لدى إدوارد السابع.. فعلى الرغم من أن والدة إدوارد كانت مترددة عند المشاركة فى أية احتفالية عامة فضلا عن ازدرائها للملابس الفاخرة والمظاهر العامة، إلا أن إدوارد كان شغوفا "بالظهور أمام رعاياه وهو مرتديا حلله الملكية الخاصة"[١٣١]. ولقد كان دائم النقد لحالة الاكتئاب والحزن التى كانت تسيطر على والدته، كذلك كان ينبذ فى مرارة الطريقة التى كان ابن أخيه القيصر يتفوق عليه فيها من حيث مظاهر الأبهة والفخامة. وهكذا فقد كان هناك بالنسبة له كملك حافز مزدوج يدفعه للارتقاء بعظمة الملكية. ولقد نجح بصورة واضحة بمعاونة إيشر فى تحقيق ذلك. وبالطبع فقد كان إيشر نفسه هو الذى امتدح "القوة الرائعة" لسيده

فى تصوره للمواكب. وكانت ردود فعله السريعة وخياله وابتكاره كما ذكر إيشر هى بحق " الهبات الأساسية والتى بدونها لم يكن بالإمكان القيام بارتجال الخطاب".[١٣٢] ويبدو الإحساس الحاد بعنصر المنافسة فى الاحتفاليات الجديدة فيما قاله أحد أفراد الحاشية: لقد كان العرض الذى قام به ملكنا أفضل من العرض الذى قام به وليام.. كان يبدو أكثر وقارا وجاذبية. أما وليام فقد كان يبدو فى مظهر غير لائق وعصبى وسطحى.[١٣٣]

وهكذا كان من أهم الأعمال المميزة التى قام بها إدوارد فى بداية حكمه كملك هى إحياء مناسبة الافتتاح الرسمى للبرلمان كمناسبة احتفالية يكون الحضور فيها بالملابس الكاملة، والملك فى العربة الملكية فى موكب يطوف شوارع لندن مرتديا ملابسه الملكية والتاج على رأسه ويقرأ بنفسه الخطبة وهو جالس على العرش- شئ لم تفعله فيكتوريا أبدا خلال أربعين عاما.[١٣٤]

ولعل من دواعى السخرية أن إيشر الذى كانت بصماته فى كل مكان كانت أيضا ظاهرة فى جنازة إدوارد التى كانت "أعظم المواكب الملكية التى شارك فيها". وقد اكتسبت مراسم تسجية الجثمان فى قاعة وستمنستر أهمية خاصة.. "لقد كان حدثا جديدا أثبت شعبية كبيرة". فقد مر ربع مليون شخص بجوار النعش: ولم يكن مألوفا من قبل مرور هذا العدد الكبير من عامة الناس ليقدموا تحيتهم الأخيرة بصورة شخصية وفردية لملك بريطانى. لقد كانت هذه سابقة جديدة ارتبطت بموكب كبير طاف شوارع لندن والنعش محمول على عربة مدفع تجرها مجموعات من جنود البحرية، وتبع ذلك مراسم الدفن الخاصة جدا فى وندسور، والتى كانت تضاهى ما حدث فى جنازات جورج الخامس والسادس.[١٣٥]

وإذا كان إيشر قد قدم الخبرة والبراعة والموهبة التنظيمية، وكان إدوارد نفسه يظهر الحماس والدعم، كذلك كانت المؤلفات الموسيقية "لإلجار" سببا فى الارتقاء بالاحتفاليات الموسيقية من مجرد عروض بدائية سريعة الزوال إلى أعمال فنية تستحق التقدير. لقد كان مؤلفه "المارش الملكى" عام ١٨٩٧ بمثابة الحدث المدوى أثناء اليوبيل الماسى الذى أعطاه بنجاح مكانته كموسيقار الأمة وإن كان ذلك بطريقة غير رسمية. وبعد مرور خمس سنوات قام بتأليف موسيقى "قصيدة غنائية لحفلة التتويج" بمناسبة اعتلاء إدوارد السابع للعرش،

تضمنت بناء على طلب الملك مجموعات الكورال الخاصة باللحن الـذى حـاز شهرة واسعة "الاحتفال رقم واحد"، والذى عرف فى كل أنحاء العالم باسم "أرض الأمل والمجد". وبعد ذلك جاء "مارش التتويج" بمناسبة اعتلاء جورج الخـامس للعرش، وكذلك المسرحية القصيرة "تاج الهند" لأمير دلهى. ولقـد كانـت هـذه الأعمال التى تعكس حب "إلجار" الحقيقى للألوان والأبهة والفخامة والدقـة وراء الخلفية الموسيقية العسكرية المثالية التى كانت تتسم بها الاحتفاليات الملكية. (١٣٦) وفى نفس الوقت فإنه يجب ألا ينظر إلى تلك الأعمال باعتبارها تجسيداً للصفات التى تنسب لإدوارد من حيث الشعور بـالخيلاء والكبريـاء والاعتـداد والثقـة بالنفس.(١٣٧) فقد كانت أعظم ألحانه تغلب عليها الصـبغة الجنائزيـة والحـزن والإحباط والتأمل. فعلى الرغم من أن النغمة الرئيسية فـى سـيمفونيته الأولـى كانت توحى بالعظمة والانتصار فى نهاية الحركة الأخيرة، إلا أنها لم تكن تخلو تماما من التعبير عن قوى الشك والظلام وعدم الثقة بالنفس واليأس التى تغلغلت العمل(١٣٨). وعلى الرغم من أن الرقة الحقيقية لموسيقاه غالبا ما كانت تضيع فى زحمة الكلمات التى تتواءم مع نغماته، إلا أن مارشاته وألحانه لم تكن فى مكانـة الأعمال المصاحبة للمناسبات الملكية العظيمة والتى لا يمكن الاستغناء عنهـا – وقد بقيت دائما كذلك.

وهكذا تحولت الصورة العامة للملكية البريطانية تحولا جذريا بفضل هـذه المساهمات الشخصية القوية لهؤلاء الرجال الثلاثة وذلك خلال السـنوات التـى سبقت الحرب العالمية الأولى. فقد كانت الاحتفاليات القديمة تتواءم بنجـاح مـن حيث تجاوبها مع الأوضاع المحلية والدولية المتغيرة، بحيث جاءت الاحتفاليـات الجديدة فى ثوب مبتدع ومتطور. كما انعكست هذه التغيرات بصـورة واضـحة على الأسلوب غير المسبوق الذى تم فيه استغلال تلك المناسبات الملكية تجاريا. فعلى الرغم من عدم توفر أرقام دقيقة إلا أنه من الواضـح أن كثـرة الأعمـال الفخارية الملكية التذكارية كان يعود إلى ذلك الوقت حيث كان الصناع يحققـون ربحا عاليا من وراء جاذبية الاحتفالات الملكية التى وجدت سوقا جماهيرية لـم تكن قائمة من قبل(١٣٩).

وبالمثل فقد نشأت شركات تجارية مثل "رونترى" "وكـادبيرى" و "أكسـو" كان هدفها استغلال المناسبات الملكية فى حملاتهـا الإعلانيـة. كـذلك بـدأت

السلطات المحلية فى توزيع كؤوس وأكواب وهدايا أخرى كتذكارات. وفى نفس السياق كان يتم إنتاج ميداليات تذكارية خاصة للبيع بمناسبة اليوبيل الذهبى للملكة فيكتوريا أكثر مما كان يتم إنتاجه فى المناسبات الأربع السابقة الكبرى مجتمعة. كما جاءت مناسبة تتويج إدوارد السابع فرصة ذهبية أخرى لصناع الميداليات. وبالإضافة إلى ذلك فقد ظهرت الميداليات التذكارية عام ١٨٨٧ كميداليات دعائية توضع على الجانب الأيسر من الصدر. وكان ذلك بمثابة تحديث آخر تم تقليده فيما بعد فى جميع حفلات التنصيب واليوبيل التى تلت ذلك خلال تلك الفترة[١٤٠].

وعلى هذا كانت الأكواب والميداليات وكذا الموسيقى ومظاهر الأبهة -مع نهاية الربع الأخير من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين- بمثابة العصر الذهبى "لابتداع التقاليد" حيث أصبحت جاذبية الملكية بالنسبة للعامة من الناس فى مجتمع صناعى سائدة على نطاق واسع، وهو وضع لم يكن موجوداً قبل نصف قرن فقط من هذا التاريخ.

ولم يكن هذا التركيز الكبير على الطقوس مقتصراً على مناسبات العائلة المالكة فقط، فقد تم إحياء احتفاليات مهيبة فى مجالات عديدة أخرى من الأنشطة كانت مندثرة، كما اكتست المؤسسات الجديدة بجاذبية كل ما هو غير مألوف ومستوحى من القديم ولكن مع ابتداع فى الشكل. ففى لندن تم إحياء عرض لورد مايور (عمدة لندن) باعتباره مهرجانا كبيرا. وفى مدن الضواحى ظهرت قاعات المدن المصممة على طراز "الباروك". وكان تطور مفهوم الكبرياء المرتبط بالمواطنة دليلا آخر على ازدهار الطقوس التى تمارس فى المدن. وفى نفس الوقت ظهر طراز جديد من الجامعات المبنية بالطوب الأحمر مع طرز معمارية صممت بعناية بحيث تخرج عن السياق التاريخى الذى وجدت فيه. وكان رؤساء تلك الجامعات بملابسهم العتيقة واحتفالياتهم التى تتسم بالإسراف جزءا من نفس الاتجاه.[١٤١] وفى الممتلكات البريطانية كان نائب الملك كما قدمه لورد دوفرين إلى "أوتاوا" عندما كان حاكما عاما على كندا (١٨٧٢-١٨٧٨) وضع سابقة تم تقليدها فيما بعد فى كل من استراليا ونيوزيلانده وجنوب أفريقيا.[١٤٢] وفى الهند امتازت الاحتفاليات الثلاثة (دوربارات) التى أُقيمت فى دلهى أعوام ١٨٧٧ و ١٩٠٢ و ١٩١١ بمكانة عالية فى نظر العامة. وفى نفس الوقت فقد تم التوسع

فى نظام منح أنواط الشرف، وصاحب ذلك ابتداع الأوسمة الهندية والوسام الملكى الفكتورى وأوسمة الاستحقاق ولقب فارس . كما تم إحياء الاحتفاليات الكبرى بمناسبة تقلد المناصب ومنح وسام ربطة الساق (أعلى رتب الفروسية البريطانية) وأوسمة شرف أخرى مثل وسام K.C.B (Knight Commander of the Bath) . وباختصار فإن الوجه العام للملكية البريطانية بما طرأ عليه من تطور وطقوس لم يكن إلا مثالا لمزيد من الانتشار العام للاحتفاليات الجديدة أو التى تم تجديدها خلال تلك الفترة والتى كانت السمة المميزة للحياة العامة الإنجليزية والأوروبية والأمريكية ليس فقط على مستوى رئيس الدولة ولكن أيضا على نطاق واسع.

(٦)

وخلال الفترة الثالثة من ١٩١٤ إلى ١٩٥٣ تحول السياق مرة أخرى وبطريقة جذرية إلى الحد الذى توقفت فيه طقوس الملكية البريطانية من مجرد جانب واحد من ابتداع تنافسى على نطاق واسع إلى تعبير فريد عن الاستمرارية فى فترة شهدت تغيرا غير مسبوق. وكبداية للحديث عن تلك الفترة ينبغى الإشارة إلى أن الملكية زمن فكتوريا وإدوارد التى كانت فخمة فى احتفالاتها وغير منحازة سياسيا وجدناها تتكرر وبطريقة دستورية أكثر صرامة. فالسلطة المحدودة التى كان يتمتع بها إدوارد اضمحلت فيما بعد بالنسبة لخلفائه الثلاثة، على الرغم من أن جررج الخامس على سبيل المثال قد اضطر لأن يلعب بعض الأدوار فى الأزمة الدستورية التى ورثها عند اعتلائه العرش، وتمثلت فى اختيار رئيس وزراء من حزب المحافظين عام ١٩٢٣ وفى تشكيل الحكومة القومية عام ١٩٣١. وعلى الرغم من ميله الخاص نحو المحافظين فقد استطاع أن يحتفظ خلال ممارسة واجباته الدستورية العامة باستقامة دقيقة وعدم انحياز.[١٤٤] لقد كان شخصية بارزة فى السياسة واستطاع باقتدار أن يعكس موقفه كشخصية بارزة فى الاحتفاليات محققا نبوءة أحد الراديكاليين عام ١٩١٣ الذى قال: "فى إنجلترا يفعل الملك ما يريده الناس وبالتالى يمكن أن يكون ملكا اشتراكيا".[١٤٥] وقد كان اعتلاء إدوارد الثامن للعرش دليلا قاطعا على أن

البرلمان هو الذى يصنع الملوك أو لا يصنعهم. وقد كان جورج السادس ابن والده حقيقة، ليس فقط من حيث ميله الخاص نحو المحافظين ولكن أيضا من حيث موقفه الحيادى، وحتى فى استخدامه لحقوقه من حيث استشاراته، أو من حيث توجيهه اللوم أو إبدائه التشجيع، كانت تبدو كلها مخففة نسبيا. ففى عام ١٩٤٠ ربما كان يفضل هاليفاكس رئيسا للوزراء، وفى عام ١٩٤٥ كان يشعر بالأسف وهو يرى تشرشل يترك منصبه. ولكن فى كلا المناسبتين لم يمارس أى سلطة للتأثير على مجرى الأحداث.[١٤٦]

وهكذا تجلت الملكية الدستورية بشكل كامل. فمن العجز إلى الانعزالية إلى الوقار إلى العظمة، كان الخط يسير مستقيما موصولا تدعمه السمعة الكبيرة للملوك كأفراد. واستطاع جورج الخامس على وجه الخصوص من خلال مزجه بين الاستقامة الخاصة لجدته والعظمة العامة لوالده أن يخلق نسيجا سار على منواله خليفاته اللذان استمرا فى الحكم فترة طويلة.[١٤٧] لقد كان من ناحية يشبه والده من حيث المواظبة على الاهتمام بالطقوس العامة والاحتفاليات، كما كان مهتما بالأمور التى تتعلق بحسن ملبسه وسلوكه وارتدائه للنياشين. وفى الوقت نفسه ارتبطت حياته الخاصة بمظهر شخصية "الجنتلمان" الذى يكن احتراما للطبقة المتوسطة.[١٤٨] وفى كلمة واحدة حاول أن يكون عظيما وعاديا فى وقت واحد ربما عن طريق الصدفة ولكن بنجاح كبير. لقد كان شخصية أبوية لكل الإمبراطورية، ولكن أيضا رئيسا لأسرة يمكن للجميع التعرف عليها، وهذا حقه. ومن الأهمية أن نشير إلى أن إدوارد الثامن قد تخطى كلا العنصرين اللذين كانا يمثلان التوليفات "الجورجية" (طراز القرن الثامن عشر بإنجلترا نسبة إلى الملك جورج) فلم يكن يحفل مطلقا بالاحتفاليات وعاش حياة خاصة طائشة وحافلة بالأحداث"[١٤٩]. أما جورج السادس فكان على العكس قد اتخذ هذا الاسم متعمداً لكى يؤكد العودة إلى أسلوب والده. وقد ذكر بالدوين عند تنصيب جورج السادس "إن ما سوف يجعله أكثر قربا للناس هو أنه كان أكثر من إخوته من حيث تشبهه بوالده فى أخلاقياته وتفكيره".[١٥٠] ومرة أخرى تستمر الملكية فى المواظبة على الواجبات الاحتفالية العامة بينما تستمتع فى نفس الوقت بالحياة العادية، وهو الأمر الذى كان مخالفا تماما للمنوال الذى سار عليه شقيقه الأكبر[١٥١]. لقد كانت صفاته تشبه صفات والده فى "الشجاعة، وقوة التحمل، والحنان، والتفانى والإخلاص". إنه الرجل الذى تغلب على تلعثمه وأصر على

رفض مغادرة لندن خلال الحرب العالمية الثانية.[١٥٢] فإذا كان والده يلقب "جورج المحبوب جدا" فقد كان هو بدوره يلقب "جورج المخلص".

وفى ظل تلك الظروف ظهرت الملكية وخاصة فى المناسبات الاحتفالية الكبرى بمثابة الكيان الذى يتضمن الوفاق والاستقرار والمجتمع. وبطبيعة الحال فقد كانت الطقوس الملكية الكبرى واحتفالية "يوم الهدنة"، واحتفال الطوائف الدينية بالكريسماس (والتى كانت العائلة المالكية تبدو فيها قوية) هى الاحتفاليات الكبرى الثلاث التى تعبر عن ذلك الوفاق حيث كانت العائلة المالكة والعائلات الشعبية، والعائلة القومية جميعها فى حالة اندماج. وخلال الفترة من ١٩١٤ إلى ١٩٥٣ مرت بريطانيا بسلسلة تغيرات داخلية تفوقت كثيرا على مجمل التغيرات التى حدثت فى الفترة السابقة.

وخلال الفترة من ١٩١٠ وحتى ١٩٢٨ تحولت بريطانيا من دولة بها أقل فرص لحق التصويت بالقياس لدول أوروبا، إلى دولة حق التصويت فيها مكفول لكل البالغين وإن اقترن ذلك بتخوف من طبقة عاملة متعطشة أنهكتها الحرب ذات عدد كبير كقوة انتخابية[١٥٣]. والحاصل أن الأضواء كانت قد انحسرت عن حزب الأحرار لصالح حزب العمال الذى أصبح الحزب الثانى فى الدولة، خاصة وأنه بعد اضمحلال مكانة العائلات البريطانية أصبح العرش الملكى معزولا فى مجتمع لندن بل إن عزلته أخذت تتزايد بشكل مستمر. ولقد تسبب الإضراب العام والكساد الاقتصادى الكبير فى وجود شعور بالكراهية والإحباط بصورة غير مسبوقة كما حدث بعد الحربين العالميتين. ونتيجة لذلك فقد تم تقديم ملكية محايدة سياسيا وتحوز الرضا الشخصى بنجاح كبير باعتبارها نقطة تجمع للاستقرار فى عصر فقد الاتزان. وكان أكثر جوانبها تأثيرا هو العظمة الاحتفالية شديدة الانضباط التى تنتمى إلى أزمان أخرى[١٥٤].

ومما سهل من هذا الأمر جزئيا، المداهنة المستمرة من جانب وسائل الإعلام والتى استمرت فى كتابة تقاريرها المتعلقة بالاحتفاليات العظيمة للملكية بأسلوب تغلب عليه الرهبة والهدوء. وبالطبع فكيف كان يمكن معاملة مؤسسة ربطت بين الحياد السياسى والتكامل الشخصى: لم يكن هناك شيئ يمكن نقده أو السخرية منه بعد الأسلوب الذى اتبعه رولاندسون أو جيلارى، ومن بارتريدج إلى شيبرد إلى إلينجورث كانت رسوم الكاريكاتير الملكية محصورة فى لوحات

لتهنئة أفراد العائلة المالكة بمناسبة الرحلات الملكية الناجحة أو تقديم التحية لبيت وندسور أو التعبير عن الحزن على أحد الملوك. ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أنه عندما حاول "لو" Low أن ينشر رسوما كاريكاتيرية عام ١٩٣٦ تنتقد الملكية في وقت تنازل الملك إدوارد عن الحكم، لم تقبلها أى جريدة في لندن.(١٥٥) وبقى المحررون والمراسلون -مثل رسامى الكاريكاتير- على الحياد فى إطار اتفاقية "الجنتلمان" التى التزم بها لوردات الصحافة وقت التنازل عن العرش، وهو أمر كان واضحا كل الوضوح. وبنفس الأسلوب كانت تتم مراجعة أعمال مصورى الصحف، ومصورى الجريدة الناطقة فى السينما بعناية. وبعد تنصيب جورج السادس أعطى كل من إيرل مارشال" وكبير أساقفة كانتربرى سلطة مراجعة ما يمكن اعتباره غير مناسب لمشاهدة الجمهور بصفة عامة. وفى عام ١٩٤٨ -عندما دعى هارولد نيكلسون لكتابة الحياة العامة للملك جورج الخامس- اتبع هذا الأسلوب، حيث طلب منه بوضوح "حذف الأشياء والأحداث التى تعد ضارة بسمعة الأسرة الملكية". (١٥٦)

ولقد كان ظهور هيئة الإذاعة البريطانية (B.B.C) من أهم الأحداث التى ظهرت خلال تلك الفترة التى كانت تتميز بأهمية كبيرة فى نقل صورة مزدوجة للملكية، وهى صورة تم بناؤها بنجاح على يد جورج الخامس. فمن ناحية كانت إذاعة احتفاليات الكريسماس التى بدأت عام ١٩٣٢ والتى أصبحت تقليداً يسهم فى إعلاء صورة الملك كوجه أبوى لكل الناس، وهو يتحدث إلى رعاياه وهم يشعرون بالراحة والخصوصية فى منازلهم(١٥٧). ولقد كان جورج الخامس نفسه يعد من أنجح المذيعين حتى أن ابنه اضطر للاستمرار على نهج أبيه فى هذا التقليد رغم إعاقته المتمثلة فى تلعثمه عند الكلام. وفى نفس الوقت كان سير جون ريث أول مدير عام لمحطة ب.ب.سى (B.B.C) هو نفسه رومانسيا مؤمنا بالأبهة والملكية. وقد استشعر بسرعة قوة هذه الوسيلة الجديدة فى نقل إحساس المشاركة فى الاحتفاليات، وهو شئ لم يكن من الممكن حدوثه من قبل(١٥٨). وهكذا أصبحت "المهرجانات المسموعة عبر الإذاعة -منذ زفاف دوق يورك عام ١٩٢٣- سمة دائمة فى برامج الـ ب.ب.سى. فكانت كل مناسبة ملكية عظيمة تتم إذاعتها على الهواء حية من الراديو مع استخدام ميكروفونات جانبية بحيث يستطيع المستمع أن يسمع صوت الأجراس والخيول والعربات وكذا

صيحات التهليل. وفى الحقيقة أن هذه التطورات الفنية هى التى جعلت التقديم الناجح للمهرجانات الملكية ممكنا كأحداث قومية وعائلية يمكن لأى فرد المشاركة فيها. فإذا أخذ القداس كدليل للتوضيح فذلك لأنه كان بمثابة: تسجيل المشاهدين كمظهر دائم للإذاعات الخارجية للمناسبات الملكية العظيمة(١٥٩).

ولقد كان الارتباط بين حداثة وسائل الإعلام والسياق التاريخى القديم الذى كانت الاحتفاليات تسير على منواله سببا فى جعل الطقوس الملكية تبدو مريحة وشعبية فى عصر يتميز بالتغير. فمنذ ذلك التاريخ أصبح نقل الأحداث الملكية التى كانت غير عادية وتتميز بالفخامة فى الأزمان السابقة، نوعا من الحكايات الخيالية ولكن بطريقة إيجابية. ففى مناسبة تنصيب جورج السادس على سبيل المثال وصل غالبية النبلاء إلى مكان حفل التنصيب فى عربات. وقام هنرى شانون -الذى كانت رؤيته للألوان دقيقة وإحساسه بالرومانسية عاليا- بإحصاء ثلاثة ركاب فى كل عربة. وبالطبع كان مجتمع العربات التى تجرها الخيول والتى تميز بها منتصف القرن التاسع عشر، قد أصبح فى طى النسيان حتى إن جامعى فضلات الخيل بعد انتهاء الموكب الرئيسى، نالهم بعض هتافات الاستحسان التى شهدها هذا اليوم.(١٦١)

ويبدو أنه فى عالم الطائرة والدبابة والقنبلة الذرية، تصبح هناك رغبة فى تقديم مظاهر الفخامة القديمة، المرتبطة بالخيول والعربات والسيوف والقبعات المزركشة بالريش. وكما أورد أحد الكتب التى تتحدث عن العربات عام ١٩٤٨، أنه حتى العائلات الكبيرة قد توقفت عن ركوب العربات الملكية وأصبح عدد هذه العربات محدودا ويستخدم فى الأغراض الاحتفالية الصرفة مثل المركبات البطيئة والعربة الملكية المنقوشة والمطلية بالذهب وعربة عمدة لندن وعربة المتحدث الرسمى التى نادرا ما تستخدم. وبالطبع كانت العائلة المالكة -وقت تنصيب الملكة إليزابيث الثانية- تملك عددا غير كاف من العربات اللازمة لاستضافة جميع الملوك ورؤساء الدول، حتى إن الأمر استدعى اقتراض سبع عربات إضافية من إحدى شركات السينما.(١٦٢)

ولقد كان تنظيم الحصول على هذه العربات الإضافية دليلا على التمسك تماما بالطقوس المرتبطة بالخبرة الإدارية التى أوجدها "إيشر". وعلى الرغم من

أن إيرل مارشال الدوق السادس عشر لدوقية نورفولك الوراثية كان فى التاسعة والعشرين وقت تنصيب جورج السادس، إلا أنه سرعان ما اكتسب سمعة طيبة بسبب حرصه على المواعيد وموهبته فى المسرح والإخراج والتى كانت تنافس موهبة إيشر فى هذا الشأن. ففى عام ١٩٦٩ عندما أخرج آخر مواكبه العظيمة بمناسبة تنصيب أمير ويلز كان قد مرت على تجربته فى ترتيب الطقوس الملكية أربعون عاما. ولهذا ففى حفل تنصيب عام ١٩٣٧ نراه يراهن أحد زملائه بجنيه واحد عن كل دقيقة تأخير أو زيادة فى موعد بدء حفل التتويج ونهايته، والحق أنه لم يخسر إلا خمسة جنيهات فقط.[١٦٣] وكان يساعده فى هذه الاحتفالية كوزمو جوردون لانج كبير أساقفة كانتربيرى والذى قال عنه هينسلى هينسون أنه فنان بالفطرة، كما وصفه كاتب سيرته الذاتية بأنه يعطى اهتماما كبيرا لأدق تفاصيل أى احتفالية تستدعى تنظيم أعمال مسرحية ومهرجانات كانت تعد بالنسبة له تعبيرا قويا عن الشعور الدينى. ولقد كان كبير الأساقفة شأن نورفولك يفكر فى "لغة المسرح" وكان ممثلو الكنيسة والدولة هم المسيطرون على اللجان الثلاث الخاصة بإعداد الطقوس كما أنهم كانوا يشرفون على الثمانى بروفات التى كانت تتم استعدادا لحفل التنصيب.[١٦٤]

وعلاوة على ذلك فقد كانت كنيسة ويستمنستر نفسها فى ذلك الوقت مكانا مناسبا جدا لإقامة الاحتفاليات وذلك بفضل جهود "دين رايل" وكاهن الكنيسة جوسيلين بيركنز. فقد طرأ تحسن كبير على الجوقة، كما طليت المقاعد، وتم ترميم أجراس الأبراج، وتم تنفيذ إحياء المواكب التى يسير فيها حاملو الأعلام والكهنة. وبطبيعة الحال فخلال فترة عمل ريل (١٩١٤-١٩٢٥) تم تنفيذ ما لا يقل عن ستة وثمانين قداسا خاصا بما فى ذلك قداس دفن الجندى المجهول. ولقد كان تطور مظاهر الفخامة، واستخدام الألوان فى أثناء مراسم القداس التى تتم فى الكنيسة يعنى أن هناك طلبات إضافية تتعلق بالاحتفاليات الملكية الكبيرة يمكن تلبيتها بسهولة ويسر من واقع خبرة غير مسبوقة[١٦٥].

وبالمثل، فى مجال الموسيقى تم تأكيد التجديدات التى حدثت فى الفترة السابقة، كما تم التوسع فيها. ففى عام ١٩٢٤ -وبمناسبة وفاة الموسيقار بارات- أصبح إلجار نفسه قائدا لفرقة موسيقى الملك، وكان يعد أول مؤلف موسيقى له مكانته يتولى هذا المنصب منذ أكثر من قرن. وكان سلوكه هذا بمثابة اعتراف

مؤثر بأهمية موسيقاه فى الطقوس الملكية[١٦٦] وقد استمر الحال كذلك فيما بعد، فاستمر شغل هذا المنصب بمؤلفين موسيقيين ذوى مكانة واستمرت مسئوليتهم قائمة بحكم هذا المنصب. ولكن عندما تم تعيينه فى هذا المنصب كانت موهبته الخلاقة قد ضعفت ولم يستطع تسطير أى أعمال عظيمة، أو حتى تأليف موسيقى شعبية. وتولى مؤلفون موسيقيون آخرون الزمام.بدلا منه وأكملوا الطقوس الحديثة التى جعلت من أى مناسبة ملكية عظيمة مهرجانا للموسيقى البريطانية[١٦٧]. وفى هذا الخصوص كتب أشخاص من أمثال بكاس وبليس وهولست وبانتوك ووالتون وفوجان وليامز الموسيقى المصاحبة لحفل تنصيب جورج السادس وإليزابيث الثانية. ولقد كانت الألحان العسكرية فى مناسبات التنصيب، والتى ألفها والتون وهى: "العرش الملكى" (١٩٣٧) و "الكرة الملكية والصولجان" (Orb and scepter) عام ١٩٥٣ تنافس مؤلفات إلجار نفسه ليس فقط من حيث ثرائها اللحنى وتنويعاتها الأوركسترالية، ولكن أيضا من حيث أنها قد أصبحت مقطوعات موسيقية يتم عزفها بصورة اعتيادية فى صالات الحفلات الموسيقية[١٦٨].

إن هذه التطورات التى حدثت فى السياق المحلى للطقوس الملكية كانت تصاحبها تغيرات كبيرة فى المحيط الدولى. ففى الفترات السابقة كانت الاحتفاليات البريطانية على الرغم من إدخال كثير من التحسينات عليها فى منتصف وأوائل العصر الفيكتورى تشبه الاحتفاليات الكبيرة للدول الأخرى. ولكن فى تلك المرحلة الثالثة توقفت ولم تعد مثالا للمنافسة فى مجال الابتكارات، وأصبحت بدلا من ذلك ذات طابع فريد . فخلال فترة حكم جورج الخامس حلت أنظمة جمهورية محل غالبية الأسر الملكية العريقة. ففى عام ١٩١٠ حضر الإمبراطور الألمانى وثمانية ملوك وخمسة أمراء جنازة إدوارد السابع كممثلين لدولهم. ولكن خلال الربع الأخير من القرن شهد العالم اختفاء خمسة أباطرة وثمانية ملوك وثماني عشرة من الأسر الملكية الصغيرة، وكان ذلك بمثابة تحول سياسى كبير فى التاريخ[١٦٩]. ومرة ثانية ومع نهاية الحرب العالمية الثانية تنهزم الأسر الملكية الإيطالية واليوغسلافية، ويهتز الإمبراطور اليابانى. وفى هذا السياق الدولى المتغير بصورة واضحة أصبح بالإمكان تقديم طقوس الملكية البريطانية بأسلوب لم يكن ممكنا قبلا باعتبارها الوعاء الفريد لتقاليد عريقة ومستمرة.

ففى عام ١٩٣٧ -على سبيل المثال- قال أحد المعلقين على حفلة التنصيب: "إن حفلات التنصيب الإنجليزية تعد شيئا مختلفا عن بقية الاحتفاليات، فلا يوجد فى الواقع أى عرض بهذا التأثير والرهبة يمكن مشاهدته فى أى مكان آخر فى العالم[١٧٠]. وإذا كانت تلك الكلمات تصدق على احتفاليات هذا التنصيب (١٩٣٧)، إلا أن هذه الاحتفاليات ربما كانت تبدو غير مؤثرة قبل ذلك بخمس وعشرين سنة إذا قورنت باحتفاليات مشابهة فى موسكو وبرلين وفينا وروما. لقد كان إحياء هذه الاحتفاليات فى زمن تميز بالتغير وراء إعطائها هذا المظهر الوقور الذى كان يبدو جديدا فى عصر تميز بالمنافسة، وهذا ما أكده "بيرسى سكرام" فى كتابه "تاريخ حفلات التنصيب" ولكن بأسلوب يتميز بالبلاغة الخطابية إذ قال: "لقد ظل كل شئ فى ويستمنستر كما كان فى الأيام الخوالى بينما كانت آخن Achen وريمز Rheims تعانيان من العزلة . فلم يعد هناك إمبراطور رومانى. وحتى "آل هابسبورج" و"آل هوهينزوليرنى"، إذ كان عليهم التخلى عن ألقابهم الملكية، وأصبح ينظر إلى التيجان والصولجانات والأثواب الملكية القديمة كما لو كانت معروضات فى متحف. وفى فرنسا لم يكن هناك إحياء لهذه الذكريات القديمة فقط.. ولكن إذا نظرنا بطريقة أكثر حكمة حولنا لوجدنا -على كل جانب- تقاليد الملكية القديمة وهى تنشط فوق تل من النفايات. فمن النادر أن نجد بلدا استطاع أن ينجح فى إحداث تكيف مستمر لمؤسساته التى تنتمى للعصور الوسطى بحيث يمكن تفادى القضاء عليها بالكامل أو إعادة بنائها بطريقة شاملة. وبالطبع فإن من سمات عصرنا أن الدول وهى فى غمرة الاستمتاع بالقوى السياسية الجديدة الصاعدة تعمل على إنشاء أشكال جديدة للدولة وتلقى بالماضى جانبا وهى فى كامل وعيها. وفى خضم تلك المشاهد من البناء والتدمير لم يتبق أى من تذكارات الماضى التى يمكن أن تعد رموزا للحاضر والتى تستطيع إنقاذ كاتدرائية القديس بطرس فى روما والجوقة الموسيقية للملك إدوارد فى ويستمنستر".[١٧١]

ولم يكن التناقض بين التكيف وإعادة البناء ذا طابع مجازى فقط، ولكن ما كان يصدق على الدساتير لم يكن يصدق على المدن الكبرى. فبينما استكمل إعادة بناء لندن قبل الحرب العالمية الأولى، فقد كان إعادة بناء عواصم قوى جديدة أو قوى تم التأكيد عليها حديثاً مستمراً كتعبير عن العظمة القومية. ففى إيطاليا على سبيل المثال، أدت رغبة موسولينى فى أن تكون روما مدينة رائعة

أمام كل شعوب العالم -واسعة ومنظمة وقوية كما كانت فى عهد الإمبراطور أوغسطس- إلى أن تضع الخطة الرئيسية عام ١٩٣١ فى أولوياتها إنشاء عاصمة فخمة وكبيرة بما فى ذلك إنشاء ميدان فينسيا وشق الطرق الكبيرة الفسيحة مثل الطريق الإمبراطورى الذى يؤدى إلى الكولوسيوم[١٧٢]. وفى ألمانيا أيضا كانت هناك الأبنية الضخمة الواسعة التى تنتمى للرايخ الثالث والتى كان إنشاؤها ثمرة التحالف بين هتلر وألبرت شبير Speer، والتى كانت تحمل نفس النظرة لمعنى هذه الأبنية الفخمة الضخمة. كما كانت أبنية مثل بيت الفن، والمستشارية الألمانية، وصالات العرض فى نورنبرج بالإضافة إلى المشروعات التى لم تستكمل لإنشاء طرق وأقواس النصر، كلها تعكس الاعتقاد الراسخ لدى هتلر بأنه يتم الحكم على أى حضارة بما خلفته من مبان عظيمة.[١٧٣]

ومن الملاحظ أن هذه الأساليب المبتدعة للكلاسيكية الجديدة لم تكن مقتصرة على القوى الفاشية فقط. ففى موسكو، كان ينظر إلى إنشاء الميدان الأحمر كمركز للاحتفاليات باعتباره جزءا من تعبير مماثل ينطبق أيضا على الخطة الشاملة (والتى لم تتحقق) لإنشاء قصر السوفيت بأسلوب الكلاسيكية الجديدة المدهشة[١٧٤]. وفى واشنطن كانت قوة نفس التأثير واضحة على الجانب الآخر من الأطلنطى متمثلة فى استكمال النصب التذكارى للنكولن ومقبرة جيفرسون الأثرية وجسر أرلنجتون، بالإضافة إلى مجموعة من المكاتب الإدارية فى طريق الدستور "Constitution Avenue".

ولكن مرة أخرى تبدو لندن بالنسبة للمبانى والترتيبات الدستورية نوعا من الاستثناء، فبينما كانت بلدان أخرى تبنى -أو تعيد بناء- المسارح التى تؤدى فيها مهرجانات الصفوة الحاكمة، ظل المسرح فى لندن دون تغيير بعد افتتاح جوقة موسيقى البحرية فى قصر باكنجهام. وفى سنوات ما بين الحربين تم إضافة مبنى المقاطعة (المحافظة) فقط إلى المبانى العامة الكبيرة والتى كانت قد بدأ بناؤها قبل عام ١٩١٤. وحتى النصب التذكارى للجندى المجهول -بكل ما يحمله من معان رمزية- كان يعد إضافة غير هامة نسبيا للميراث المعمارى للمدينة. وهكذا أصبحت المبانى التى كانت جديدة عام ١٩١٠ -بالمقارنة لموجة البناء والتعمير فى عواصم أخرى- تبدو قديمة ووقورة خلال عقدين من الزمان. وبدلا من القبول بموجة الاندفاع الغير المنظم كما حدث فى المرحلة الأولى، أو

محاولة تعويض ما فات والتنافس فى وقت متأخر كما حدث فى المرحلة الثانية، أصبح أهل لندن ينظرون إلى مدينتهم باعتبارها أكثر المدن استقرارا من الناحية المعمارية، وهو استقرار مادى يعكس الاستقرار السياسى. وفى هذا الشأن استعرض هارولد كلن Harold Clunn التغيرات التى وقعت خلال الفترة ما بين ١٨٩٧ و ١٩١٤ بقوله: "إذا أخذنا فى الاعتبار التحسينات التى نفذت فى جميع أنحاء لندن، فإنه يبدو أن لندن آنذاك قد تتفوق على باريس من حيث الفخامة. ولكن بينما تتفاوت الآراء فيما يتعلق بصفات المدن المختلفة بطريقة كبيرة، فإن لندن تظل بلاشك وبلا منازع تحوز صفة أجمل عاصمة فى العالم"(١٧٦).

وفى الحقيقة أنه فى المبانى كما فى التنظيمات الدستورية يبدو أن الاحتفاظ بالقديم فى عصر المنافسة والتغيير كان يعد جديدا كمظهر مهيب ووقور. وقد انعكس هذا التناقض بدوره فى الاحتفاليات نفسها. ففى إيطاليا كما فى روسيا صاحب ظهور النظام السياسي الجديد أشكالاً عالية النبرة وعاطفية وذات تقنية تكنولوجية كبيرة من الطقوس على النقيض تماما من تلك السائدة فى إنجلترا. وفى ألمانيا على وجه الخصوص كان استخدام الدبابات والطائرات والأضواء الكاشفة يشير إلى التزام بالتكنولوجيا وعدم الصبر على الأشكال الى لا تتمشى مع السياق الزمنى والمتمثلة فى العربات الملكية والسيوف. وبدلا من الاصطفاف فى الشوارع والتهليل بطريقة منظمة، كما يفعل سكان لندن، كان ربع مليون ألمانى يشاركون سنويا فى اجتماعات حاشدة فى نورنبرج Nurnberg حيث يستمتعون فى "نشوة انفعالية" إلى "سيل العواطف الجامحة" للخطب التى يلقيها هتلر. ولقد كان الإنشاد الذى لا يخلو من علاقة مع الطقوس الدينية، والتوسل الذى يميز العلاقة بين المتحدث والجمهور، والأسلوب الذى تتفجر فيه الكلمات وكأنها تهز جسد الفوهرر، أضف إلى ذلك حالة الإجهاد الجسدى التى يصبح عليها بعد الانتهاء من خطبه: كل ذلك كان يتناقض بشدة مع "الوقار والعظمة الحصينة" التى كان يبدو عليها جورج الخامس ومليكته(١٧٧).

وفيما بعد نظر الإنجليز إلى الطقوس المشتقة عن الفاشية (بما فيها العمائر التى أقيمت) باعتبارها نبرة عالية وحداثة هستيرية بمقارنتها بالتقاليد الواضحة التى تسير عليها الملكية. وكما شرح ذلك برونيزلاو مالينوفسكى وقت تنصيب جورج السادس حيث قال: "إن الطغاة ينشئون فى عجلة طقوسهم ورموزهم ومنهجيتهم وسلالتهم الدينية المباشرة أو حتى السحرية من كل أنواع

التناقضات التى يساء ترتيبها، فأحدهم زعم أن ألوهية أريان Aryan تجسدت فيه ووضع الآخر بوقاحة على رأسه أكاليل غار الأباطرة الرومان القدامى". لقد كانت احتفاليات تتسم بالصخب والطقوس والخرافات والسحر تصاحبهم فى إطار أضواء مبهرة تطغى على الملكية التقليدية بما كانت تمثله من قبل على المدى الزمنى بمؤسساتها ذات الجذور التاريخية(١٧٨).

وبطبيعة الحال فعندما نتحدث عن تقاليد الملكية البريطانية من حيث ارتباطها بالطقوس فإنها تتميز "بالاحترام والنبل على مر الزمن" وبأنها "ذات جذور تاريخية". ويبدو ذلك أمرا نسبيا فعندما تقارن فقط مع الطقوس الحديثة تخلع عليها هذه الأوصاف الطيبة. ولكن النظرة إلى الملكية البريطانية فى سنوات ما بين الحرب لم تتغير ففى عام ١٩٣٦ وعلى سبيل المثال عقدت جريدة نيوستسمان مقارنة بين الشعور الحنون والأبوى الذى كان يميز كلمة الملك المذاعة بمناسبة الكريسماس وبين كلمة الزعيم النازى (هتلر) الذى ينهيها: بأن يطلب من جميع المستمعين أن يشتركوا معه فى تقديم تحيات أعياد الميلاد النازية إلى القائد قائلين هكذا "هايل (يحيا) هتلر"، أو كما عبر كنجزلى مارتن عنها فى نفس العام بطريقة بليغة بقوله: إذا ألقينا زخارف الملكية فى البالوعة...، فقد علمتنا ألمانيا أن هناك بعض غلمان الأزقة سوف يلتقطونها".(١٧٩)

وفى مثل تلك الظروف الدولية والقومية التى تتسم بعدم وضوح الرؤية والاتجاه، أصبح الانجذاب ناحية الإمبراطورية والاحتفاليات المرتبطة بالملكية فى تزايد – قد يكون مرده جزئيا إلى الهروب من المشاكل الداخلية، وجزئيا كتعبير عن اعتقاد مريح بأنه فى عالم تنافسى جديد تتصارع فيه قوى سياسية كبيرة تظل بريطانيا وإمبراطوريتها فى المقدمة. فلقد كانت المعاهدة الأيرلندية واستقلال مصر ونهاية الحكم البريطانى فى الهند ثم خروج أيرلندا وبورما، كلها أمور تنبئ بغروب الشمس عن الإمبراطورية البريطانية. ولكن الرحلات الناجحة جدا التى كان يقوم بها أمير ويلز ودوق يورك للمستعمرات البريطانية والهند ساعدت دون غيرها على توطيد أواصر العلاقات بين الملكية والإمبراطورية بصورة كبيرة، حتى أن أى طقوس ملكية ظلت تحمل طابع المناسبة الإمبراطورية والمحلية فى نفس الوقت.(١٨٠)

وهنا نورد تفسير البروفيسور مالينوفسكى لمعنى تتصيب الملك "جورج السادس" الذى يقول فيه: "كانت حفلة التتصيب تبدو بين أشياء أخرى، عرضا احتفاليا لعظمة وقوة وثراء إنجلترا على مستوى كبير. لقد كانت مناسبة أيضا تتجلى فيها وحدة الإمبراطورية وقوة روابطها بصورة عامة... ومن الناحية النفسية فإننى أعتقد أنه مما لاشك فيه أن حفلة التتصيب قد ولدت شعورا متزايدا بالأمان والاستقرار ودوام الإمبراطورية البريطانية".[١٨١] أو كما فسرها جورج السادس نفسه بطريقة بليغة أثناء إذاعة تتصيبه: " لقد شعرت هذا الصباح أن الإمبراطورية بأكملها قد تجمعت بكل الصدق داخل جدران كنيسة ويستمنستر[١٨٢]" ولقد نظر إلى تتصيب ابنته من نفس المنظور العريض المتكامل، وفسر فيليب زجلر ذلك بقوله: لقد كانت الإمبراطورية تتهاوى بالفعل ولكن الكومنولث ظل قائما يبدو حقيقة قوية. ومع ارتباطه بالملكية ظل ينمو قوة وترابطا. وظلت بريطانيا تتشبث بشجاعة بزخارف القوة العظمى آملة فى استعادة مكانتها اللائقة فى العالم".[١٨٣] والحقيقة فإن كلمات إليزابيث الثانية عند تتويجها-يجب أن توضع فى هذا السياق: "إننى على يقين أن تتصيبى هذا ليس رمزا للقوة والفخامة- التى ولت- ولكنه إعلان عن آمالنا فى المستقبل[١٨٤].

(٧)

وفى ظل تلك الظروف تطور "معنى" الطقوس الملكية فى بريطانيا واتسع. ومما لاشك فيه أن القوة السياسية، والجاذبية الشخصية للملكية، وأوضاع وسائل الإعلام، وظروف لندن، وحالة التكنولوجيا والتى تغيرت جميعها بصورة جذرية خلال الفترة السابقة، ظلت قائمة دون تغيير. وكما كان الحال من قبل ظل الملك يمثل السلطة الأبوية للشعب وكذلك للإمبراطورية، وظلت الاحتفاليات الملكية بنفس الفخامة والنجاح التى كانت عليه خلال أيام "إيشر". ومع ذلك فقد كان يبدو متناقضا أن عناصر استمرار "المعنى" وتغيره واحدة. فقد كانت نفس حقيقة الاستمرارية فى وقت يشهد قلاقل داخلية وثورات دولية، هى التى أضفت على الطقوس الملكية فى إنجلترا تلك الصفات التى جعلتها متفردة وتقاليدية ودائمة، وهى صفات كانت مفتقدة فى الفترة السابقة. ولم يكن الأمر كذلك، لأنه وبسبب

استمرار الأسلوب والظروف الموضوعية، تغير "معنى" الطقوس الملكية مرة أخرى.

وفوق ذلك فقد تم تعزيز الاستمرارية والاستقرار بابتداع احتفاليات جديدة كان أحدها الاحتفاء بأزواج الملكات. ففى خلال الفترة من سبعينيات القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين لم يمت أحد من الملوك قبل قرينه أو قرينته، بل لقد توفى ألبرت قبل فيكتوريا، وعاشت ألكسندرا بعد إدوارد. ومع ذلك ففى هذه المرحلة الثالثة أصبح دور زوج الملكة وأرامل الملوك والنبلاء هاما، وقد انعكس ذلك فى الطقوس الملكية. فعند وفاة الملكة ألكسندرا عام ١٩٢٥ نظمت لها جنازة ملكية كانت تشبه إلى حد كبير جنازة الملك السابق (زوجها الراحل) أكثر عظمة بالنسبة لجنازة ألبرت(زوج فكتوريا)[١٨٥]. ومرة أخرى كانت هناك تحية للجثمان (فى كنيسة ويستمنستر هذه المرة) تبعها مسيرة خلال شوارع لندن ثم الدفن الخاص في وندسور. وكانت جنازة الملكة مارى عام ١٩٥٣ تشبه جنازات الملوك أنفسهم إن لم تفوقها، حيث سجى الجثمان فى قاعة ويستمنستر. وبالمثل فقد استحدث ما يعطى الدليل القاطع على تضامن الأسرة، ونعنى بهذا حضور الملكة مارى طقوس تنصيب ابنها باسم جورج السادس، تلاه ابتداع جديد على يد الملكة إليزابيث، الملكة الأم، الذى تمثل فى حضور تتويج ابنتها اليزابيث الثانية عام ١٩٥٣ [١٨٦].

والحقيقة أن الجنازتين العامتين اللتان نظمتا للأرامل من الملكات هما المناسبتان الوحيدتان اللتان تم ابتداعهما فى المناسبات الملكية خلال تلك الفترة. وبسبب كبر سن فيكتوريا وإدوارد لم يكن هناك إلا قليل من حفلات الزفاف الخاصة بأبناء الملوك خلال الفترة الثانية، حيث كان آخرها عام ١٨٨٥ عندما تزوجت الأميرة بياتريس من الأمير لويس أمير باتينبرج. ولكن مع وجود اثنين من الملوك الشباب نسبيا على العرش خلال الفترة من ١٩١٠ إلى ١٩٥٣، أصبح الدافع لإقامة الاحتفاليات المستمدة من الطقوس التى صاحبت المراحل الأولى من حياة الأسرة، أكثر قوة. ففى عام ١٩٢٢ تزوجت الأميرة مارى من الفيكونت لاسيل، وانتهز جورج الخامس الفرصة لينقل حفلات الزواج الملكية مرة أخرى إلى شوارع لندن حيث نظمت الاحتفاليات فى الكنيسة وسبقها مهرجان كبير.[١٨٧] وكانت النتيجة نجاحا عاما هائلا: "إذ لم يعد ينظر إلى الأمر

باعتباره زفاف مارى ولكنه كما فسره دوق يورك فى مذكراته أصبح زفاف كنيسة ويستمنستر أو "الزفاف الملكى" أو "الزفاف القومى" أو حتى "زفاف الشعب"(١٨٨). وفى عام ١٩٢٣ جاء زواج دوق يورك فى كنيسة ويستمنستر فكان أول زواج لأمير من العائلة المالكة منذ خمسمائة عام فى الكنيسة، وفى عام ١٩٣٤ تم زواج دوق كنت Kent فى نفس المكان أيضا. ونفس الشئ حدث بالنسبة لزواج الأميرة إليزابيث فى ١٩٤٧. ولكن من الأهمية بمكان أن نذكر أن زفاف دوق جولسيشتر عام ١٩٣٥ تم فى "شابيل رويال"، وهو مكان منعزل نسبيا داخل قصر باكنجهام، وذلك خوفا من أن تؤدى كثرة الاحتفالات الملكية فى عام اليوبيل إلى التقليل من القيمة النادرة لهذا الزفاف(١٨٩).

على أن هذا التجديد الذى حدث بالنسبة لحفلات زفاف أبناء الأسرة المالكة فى كنيسة ويستمنستر وكذلك جنازات الملكات الأرامل، فاق ما حدث فى اليوبيل الفضى لجورج الخامس، والذى لم يكن له مثيل من قبل، وكذلك الذكرى الخامسة والعشرون لاعتلاء فكتوريا العرش والتى حلت مناسبته بالضبط وقت وفاة ألبرت(زوجها) وعزلتها. ومرة أخرى كان التجديد يمثل نجاحا كبيرا استثمر مشاعر الحماس والتأييد على نطاق واسع، وفى رأى لورد ساليزبورى كانت المناسبة تمثل "شهادة مدهشة على قوة جذور الاستقرار والتضامن الشديد فى هذه البلاد وفى الإمبراطورية فى ظل سلطتكم الملكية".(١٩٠) أما رامزى ماكدونالد الذى وصف الطقوس الدينية فى يوم الاحتفال باليوبيل بأنها تتألق بالعواطف، فقد تأثر تأثرا شديدا بالاستقبال الذى تم لرؤساء وزارات المستعمرات: "هنا ظهرت الإمبراطورية كعائلة كبيرة، تجمعٌ لوحدة الأسرة، والملك يمثل رأس السلطة الأبوية. لقد غمرنا جميعا شعور بأننا قد شاركنا فى شئ يشبه إلى حد بعيد العشاء الربانى".(١٩١) وفى هذا كانت فكرة الملكية باعتبارها دينا دنيويا واضحة بشكل ليس له مثيل.

ولكن قد يكون أكثر ما قيل عن هذا الشعور الشعبى الذى فجره الاحتفال باليوبيل، ما قاله هارولد نيكولسون فى سيرته الذاتية: "كان هناك أولا شعوراً بالفخر، الفخر النابع من حقيقة أنه بينما هناك عروش أخرى قد سقطت، فقد استطاع العرش الملكى البريطانى الذى لا يضاهيه عرش آخر فى منزلته ووقاره أن يبقى ما يزيد على ألف سنة. إن هناك إحساس بالرفعة لدى تفكيرنا

فى أن العرش يمثل لنا رمزا للوطنية وتأكيدا علـى الوحـدة وشـعارا علـى الاستمرارية فى عالم سريع التفكك. إن هناك إحساس بالرضا نابع من أن الملكية تعلو فوق الصراعات الطبقية وجميع الطموحات السياسية وجميع المصالح المتقاطعة. وهناك أيضا إحساس بالراحة عندما نتحقق من أن هناك أب راع يتجسد فى أعلى مستويات الجنس البشرى . إن هناك إحساس بالامتنان لرجل استطاع من خلال استقامته أن يكتسب احترام العالم أجمع. إن الملك جورج يمثل ويدعم هذه الفضائل المحلية والعامة التى يعتبرها البريطانيون شيئا خاصا بهم. فهم يرون فيه انعكاسا وتفخيما لكل ما يتعلقون به كمثل عليا لهم كأفراد ونعنى به الإيمان ، والواجب ، والأمانة ، والشجاعة، والكياسة، والتسامح، والتمسك بالأخلاق والصدق".(١٩٢)

وسواء أكان ينظر إلى هذا التعبير عن المشاعر فى هذه المناسبة كدليل على نجاح تعبئة الولاء، أو على ازدهار وحدة الرأى، أو باعتباره مزيجا من الاثنين معا، إلا أن الأمر بلا شك يظل محل جدال. ولكن وجود مثل تلك المشاعر كان موضوعا لا يقبل المناقشة.

لقد كانت مظاهر الأبهة المتبقية فى تلك الفترة من ذلك النوع الذى وجد فى المرحلة السابقة على التطوير. من ذلك أن جنازة جورج الرابع كانت نوعا من إسداء الشكر للملك الذى استطاع أن ينجو من خطر الحرب وينعم بالسلام(١٩٣). وكانت حفلة تنصيب جورج السادس تتسم بالبذخ وإعادة التأكيد الإمبراطورى على استقرار الملكية بعد ما حدث من اضطراب الأوضاع بعد تنازل الملك إدوارد عن العرش. ولقد كانت جنازته مرة أخرى تعبيرا عن التقدير القومى لرجل لم يكن يرغب فى أن يكون ملكا، ولكنه انتصر فى الحرب، وكان لديه إحساس قوى بالواجب . وتبين سجلات القداس الذى تم فى هذه المناسبة إحساسا عاما بالحزن والصدمة والتعاطف، وبدا الأمر كما لو كان وصف المعلق الإذاعى الشهير ريتشارد ديمبليبى، لتسجية الجثمان فى قاعة كنيسة ويستمنستر، يجسد فى الواقع مشاعر الأغلبية من المستمعين.

لقد وصف المشهد قائلا: "خشب البلوط القادم من ساندرنجهام والمتوارى تحت طيات الراية المذهبة، والومضات البطيئة للشموع وهى تلمس برفق

جواهر التاج الإمبراطورى والياقوتة التى كان هنرى يضعها فى موقعة أجنكورت Agincourt، تلمس اللون الوردى العميق المخملى للوسائد والأزهار البيضاء الباردة للإكليل الوحيد الساكن فوق العلم. كم هى مؤثرة تلك البساطة.. كم هى حقيقية دموع أولئك الذين يمرون ويشاهدون ويخرجون مرة أخرى فى هذه اللحظة التى تتدفق فيها الجموع دون توقف. إنهم يخرجون فى ليلة باردة مظلمة وهم يشعرون ببعض الخصوصية فى أفكارهم.. إن الملك الراقد فى نومته لم يكن أبدا فى مثل هذا الأمان وهذه الحراسة الجيدة يصاحبه ضوء الشمعة الذهبى ليدفئ مثواه وتصاحبه الخطوات المترفقة لرعاياه المخلصين.. كم هى صادقة اليوم بالنسبة لجورج المخلص تلك العبارة التى قالها شخص غير معروف عن والده: "لقد اكتسى العالم كله بلون غروب شمس وفاته". وتوضح تلك المفارقة بين هذا التعليق الإذاعى الذى يعطى إحساسا بالفخر والوقار والشعبية وبين افتتاحية جريدة التايمز الوحشية بمناسبة موت جورج الرابع، إلى أى مدى تغيرت الاتجاهات الشعبية نحو المناسبات الملكية؟

ثم تأتى احتفالية تنصيب إليزابيث الثانية عام ١٩٥٣ باعتبارها آخر الاحتفاليات الكبيرة فى هذا السياق، حيث أدمجت بنجاح مظاهر الملكية والإمبراطورية وأكدت على الاستقرار فى عصر يتسم بالتغير، واحتفلت باستمرارية وضع بريطانيا كقوة عظمى. فلقد كانت تلك مناسبة إمبراطورية ظهرت فيها الملكة فى ثوب مطرز بشعارات المستعمرات وكتائب رمزية من دول الكومنولث، وقوات المستعمرات تسير فى مقدمة الموكب. كما حضر رؤساء وزارة المستعمرات والهند فى كنيسة وستمنستر مع مجموعة من رؤساء الدول من مختلف المحميات الاستعمارية.[١٩٥] وفى نفس الوقت ظهر كما لو أن تهديدات الحرب وفترة الشدائد قد تم التغلب عليها: لقد كانت الإمبراطورية لازالت شديدة الاتساع وكان قد تم حل المشكلات المتعلقة باستقلال الهند والوضع الجمهورى داخل الكومنولث بنجاح. وكان تشرشل قد عاد إلى ١٠ داوننج ستريت(مقر رئاسة الوزارة)، وأكدت بريطانيا وضعها مرة أخرى كقوة عظمى. وكان هناك عصر إليزابيثى جديد يلوح فى الأفق. ولم يكن كل ذلك واضحا فقط، ولكنه كان مترسخا فى الوعى بوضوح وقت التنصيب. ووفقا لما أوردته "دلهى إكسبريس" فى هذا الشأن بقولها:

"لقد بدأ عصر إليزابيث الثانية بجو من الابتهاج الروحى لم تعرفه بريطانيا من قبل، إذ استطاعت فى وقت قصير من التاريخ البريطانى أن تتمتع بالمكانة الأدبية التى أصبح يتمتع بها الكومنولث بما فيه بريطانيا. وفى ظل هذا السياق المغرق فى التفاؤل لم يكن من المستغرب تماما أن يشعر كبير أساقفة كانتربرى أن بريطانيا أصبحت قريبة من مملكة السماء يوم تتصيب إليزابيث أو أنها نفسها سوف تصدر بيانا مدويا عن إيمانها بالمستقبل".[١٩٦]

ويعد الاستغلال التجارى وإحياء المناسبات على مستوى عال قياسا لمدى جاذبية هذه السلسلة من الاحتفاليات. فمرة أخرى تشهد حفلات اليوبيل والتنصيب سوقا للفخاريات التذكارية. ولكن إذا كان المصنعون المحليون قلقين بالطبع بشأن مكاسبهم فى احتفاليات تنصيب عام ١٩٣٧، بسبب الجمارك التى فرضت على استيراد التذكارات الأجنبية، إلا أن الأمر تغير فى عام ١٩٥٣ حيث قدمت مؤسسة برمنجهام لأطفال بريطانيا فرصة اختيار بين "الكتاب المقدس" أو كتاب "إليزابيث مليكتنا" بقلم ريتشارد ديمبليبى أو شوكة وملعقة، أو قدحين تذكاريين، أو علبة من الشيكولاته، أو أقلام دوارة، أو سكين على شكل قلم، أو طبق عليه رسم الملكة.[١٩٧] كذلك منحت الميداليات التذكارية كإشارة دعائية وتم إنتاج ميداليات خصيصا لهواة جمعها ولكن بأعداد أقل عن ذى قبل.[١٩٨] ومرجع ذلك ظهور أسلوبين جديدين للاحتفال، الأسلوب الأول هو زرع أشجار فى كل أنحاء الإمبراطورية، كما حدث فى احتفالات تنصيب جورج السادس، وإليزابيث الثانية[١٩٩]. والأسلوب الثانى يرجع إلى وقت الاحتفال باليوبيل الفضى لجورج الخامس حيث أصدرت مصلحة البريد طوابع تذكارية صممت خصيصا لهذه المناسبة. وحين كان إصدار تذكارات ملكية يقتصر فى السابق على الإمبراطورية وفى إنجلترا فقط كانت المهرجانات مثل المعرض الإمبراطورى فى ويمبلى تلقى الاهتمام المناسب. ولكن منذ عام ١٩٣٥ أصبح كل يوبيل ملكى، أو تنصيب ملكى، أو زفاف ملكى كبير، أو ذكرى زفاف (ناهيك عن أعياد الميلاد أو الجنازات) موضوعا لإصدار خاص[٢٠٠]. ومرة أخرى كان ذلك يعد تجديدا ولكن فى إطار التقاليد.

(٨)

تعد الفترة التى بدأت بتنصيب إليزابيث الثانية عام ١٩٥٣، تحديدا، فترة حديثة جدا بالنسبة للتحليل التاريخى للظروف الموضوعية المصاحبة. فبينما يبدو

من الواضح أن "معنى" الطقوس الملكية قد دخل مرحلة جديدة أصبح فيها العديد من الافتراضات التى تنتمى للفترة السابقة غير ذات موضـــوع، إلا أنـــه لـــيس واضحا تماما كيف يمكن وصفها بطريقة موضوعية؟

ولكن، من أجل استكمال الموضوع نورد هنا بعـــض الملاحظـــات التـــى تتمشى مع التحليل المستخدم. ونبدأ القول بأن القـــوة السياســـية للملكيـــة بقيـــت محدودة، أو على الأقل كانت تمارس بطريقة حـــذرة بحيـــث تبـــدو غيـــر ذات موضوع. وفى استطلاع حديث للرأى قال ٨٦% أن الملكة هى شخصية رئاسية توقع القوانين وتفعل ما تمليه الحكومة عليها.[٢٠١] وفى نفس الوقت فقد استمرت الملكة فى التمسك بالتقاليد التى تتعلق بـــ "الوعى الكامل والإحساس بالواجـــب"، تلك التى ميزت الملكية البريطانية منذ فترة حكم جدها. كما بقيت علـــى ولائهـــا بالنسبة للتركيبة الجورجية (إنجلترا القرن ١٨) التى تجمع بين الاستقامة الخاصة والأبهة العامة. وفوق كل ذلك، فإنه فى فترة كانت تتم فيها أعمال إعادة البنـــاء لأجزاء كبيرة من لندن، كان هناك رجال يصعدون للقمر، وأصبحت نيويـــورك بفضل الكونكورد على مسافة قريبة، وأصبح سحر الاحتفاليات التـــى لا تتمشـــى مع السياق التاريخى أكثر جذبا. وكما شرح السير تشارلز بترى ذلك بقوله: "لقـــد أصبح العالم المعاصر عالما تسوده الميكنة، حتى إن سكانه يتشبثون بأى فرصة تقدم نفسها للهروب من رتابته". ولقد كانت الملكية مؤهلة لأن تفعل ذلـــك حيـــث كانت "الأبهة والاحتفاليات" تضفى جوا من "السحر والغموض والإثـــارة" علـــى حياة الملايين. فلو أن الملكة سافرت فى عربة ليموزين(سيارة ركـــوب عاديـــة) إلى كاتدرائية سانت بول لكى تحضر قداس عيد الشكر فى مناسبة اليوبيل، فـــإن الكثير من روعة المناسبة كان سيفقد.

ولقد كان الأسلوب الذى تتم فيه الاحتفاليات الملكية ذا أهمية بالغة من حيث إنه كان يعد ترياقا أو تبريرا للتغير الاجتماعى الذى يتم فى الداخل، فقـــد كانـــت طريقة الاحتفاليات تحفل بذكريات المرحلة السابقة. وكما يبدو من منظور تتبعى تاريخى، فإن آثار الحرب العالمية الثانية كانت بكثيـــر مـــن المقـــاييس أخطـــر اجتماعيا واقتصاديا من تلك التى نجمت فى أعقاب الحرب العالمية الأولى. فقـــد

اختفت الأرستقراطية كجزء من الحكومة، وحدث تدهور فى الالتزام العام بالأخلاقيات المسيحية، وانتشرت مشكلات تتعلق بالعرق واللون والعنف والجريمة وإدمان المخدرات. وتغيرت الآراء والتشريعات بالنسبة لموضوعات مثل عقوبة الإعدام والإجهاض وممارسة الجنس قبل الزواج والشذوذ الجنسى. وقد أعيد توزيع الثروة والدخل ليس بصورة عنيفة، ولكن بصورة أكثر مما كان عليه الحال قبل هذا القرن. وهكذا وفى ظل مجتمع تسود فيه المساواة والحرية الجنسية وتعدد الأجناس، بقيت الملكية فى ولائها لهذا الدور الاحتفالى العام الذى حدده هارولد نيكولسون عندما وصف اليوبيل الفضى لجورج الخامس قائلا: إنه ضمان للاستقرار والأمان والاستمرارية والمحافظة على قيم التقاليد[٢٠٣] أو كما وصفها استطلاع حديث للرأى بصورة واضحة يقول: "إن وجودها يعنى الأمان والاستقرار والمكانة القومية المستمرة: فهى تبشر بالوازع الدينى والقيادة الروحية، وهى "فوق الحزبية" وتركز على الاعتراف بالمجموع، وتعنى البهجة والإثارة والرضا الذى تعطيه بهجة الاحتفاليات، إنها مهمة وربما تزداد أهميتها كرمز للمكانة القومية[٢٠٤].

وكما توحى تلك الكلمات الختامية، فإن دور الطقوس الملكية كان ولا يزال يكتسب أيضا معنى جديدا فى سياق دولى تدهور فيه الوضع العالمى لبريطانيا بشكل عميق. ولم تستطع الرسالة الرقيقة بالآمال المنتشية التى حاول احتفال التنصيب أن ينقلها أن تفعل شيئا من حيث أن عصرا إليزابيثيا جديدا قد أصبح على الأبواب. ولم يعد الأمر بالنسبة للمراقبين الواعين أكثر من أن يكون فرقعة فى الهواء. ولقد قال أحد المعلقين الأمريكيين الذى لم تأخذه مظاهر البهجة التى أحاطت بالمناسبة: "إن هذا العرض يعد -جزئيا- دفعا سيكولوجيا من جانب البريطانيين لدعم إمبراطوريتهم المهتزة".[٢٠٥] ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن لقب إليزابيث كان أقل من حيث العظمة الإمبراطورية عن سابقيها الثلاثة، لأنها لم تكن إمبراطورة على الهند، أو حاكما "للمستعمرات البريطانية فيما وراء البحار" ولكنها كانت فقط "رئيسا للكومنولث".[٢٠٦]

ومنذ ذلك التاريخ تسارع الانحدار نحو الضعف والتدهور، وصاحب ذلك تفكك الإمبراطورية الاستعمارية، واختفاء الجيل الأخير من رجال الدولة الاستعماريين من أمثال سمتس ومنزيس. كذلك ما حدث من إخفاق تام فى حرب

السويس ومشكلات بيافرا وأيرلندا الشمالية والأزمـــات الاقتصـــادية المتكـــررة، ودخول بريطانيا السوق الأوروبية المشتركة. ولقـــد كانـــت الجنـــازة الرســـمية لونستون تشرشل عام ١٩٦٥ والتى جاءت فى منتصف الفترة ما بـــين تنصـــيب إليزابيث واليوبيل الفضى، بمثابة ليس فقط آخر الطقوس بالنسبة للرجل العظـــيم نفسه، ولكن أيضا كنوع من تراتيل الصلاة التى تتلى من أجل راحـــة بريطانيـــا التى تحتضر كقوة عظمى مما كان محسوسا فى ذلك الوقت[٢٠٧].

وهكذا ومع غروب شمس بريطانيا، تنامى الإحساس بالفخر والعظمة فـــى الأسرة المالكة باعتبارها شيئا فريدا نمتلكه، و"لا يستطيع بلـــد آخـــر أن يماثلنـــا فيه".[٢٠٨] وكما حدث بالضبط فى الفترات السابقة التى شهدت تغيـــرات دوليـــة، أصبحت الطقوس الملكية ذات أهمية من حيث إنها تضفى شرعية علـــى حداثـــة الإمبراطورية الرسمية وإعطاء انطباع بالاستقرار فـــى وقـــت تتصـــارع فيـــه الأحداث الدولية، ففى فترة عالم ما بعد الحرب كانت هذه الطقوس بمثابة البلســـم الملطف لفقدان مكانة القوة العالمية. فعند مشاهدة مناسبة ملكية عظيمة خطط لها بدقة وإحكام ويتم تنفيذها دون أخطاء ويصاحبها تعليق يؤكد (وقد يكون مخطئا) الاستمرارية التاريخية للأيام السابقة لعظمة بريطانيا، فمن الممكن أن تصدق أن هذه الفترة لم تختف كلية. وكما قال ريتشارد ديمبلبى بطريقة تتميـــز بالكياســـة وقت حفلات التنصيب إن الأمريكيين قد يكونون جنسا له نفـــس تلـــك الحيويـــة ولكنهم "يفتقرون إلى التقاليد" وعليهم الانتظار ألف عام قبـــل أن يســـتطيعوا أن يظهروا للعالم شيئا بهذه الأهمية أو هذا الإقناع[٢٠٩]: ومنذ عام ١٩٥٣ أصـــبحت تلك الأوضاع أكثر انتشارا فلم يعد الدليل على انهيار بريطانيـــا خافيـــا. وفـــى كلمات د.س.كوبر "بينما كان الناس يرون اليد التى تلبس القفاز وهى تلوح لهـــم من نافذة العربة المذهبة، كان يملؤهم الشعور بأن كل شئ على مـــا يـــرام فـــى أمتهم مهما كان وضعها الراهن الحقيقى" وهكذا "فشل الاتجاه للارتفاع بالملكيـــة كمكانة قومية".[٢١٠]

على أن تأثير التليفزيون سهل الأمـــر بصـــورة كبيـــرة، فقـــد أصـــبحت الاحتفاليات الملكية متاحة بصورة حية ومباشرة، وهو أمر لم تســـتطع الجريـــدة السينمائية المصورة أو الراديو القيام بها. وهنا كما حدث بوسائل أخرى أصـــبح تنصيب الملكة إليزابيث جسرا بين عصر قديم ومرحلة جديدة من التطور. وبينما

كانت نبرة ريتشارد ديمبلبى فى تعليقه تضع الحدث فى عالم يتواءم أكثر مع عام ١٩٣٥ (أو حتى ١٨٩٧) أكثر منه مع عام ١٩٧٧، إلا أن إذاعة التعليق فى التليفزيون مع فريق من الناس الذين يتابعون الاحتفالية فى التليفزيون -وليس فقط مجرد الاستماع إليها من الراديو- أعطى انطباعا بأنه أصبح من الواضح أن أسلوبا جديدا فى عرض المناسبات الكبيرة فى الدولة قد بلغ حد الكمال[٢١١]. ونتيجة لوجود التليفزيون أصبحت إليزابيث بالطبع "أول ملكة بريطانية يتم تتويجها بحق كما ينبغى" "على مشهد من الناس". ومن هنا جاء تعليق كل من شيلز، ويونج اللذين اعتبرا المناسبة كلها نوعا من "التواصل القومى".[٢١٢] فلم يكن ممكنا من قبل بالنسبة للسكان ككل مشاهدة الاحتفالية وقت حدوثها، وبذلك يتملكهم شعور غير مسبوق بالمشاركة النشطة.

ولكن كما كان الحال مع الصحافة والراديو فإن التليفزيون كوسيلة إعلامية كانت له رسالة أيضا. فمن الأهمية بمكان أن نذكر أنه بينما قلل التليفزيون من حجم السياسيين، بحيث أصبح الأسلوب الفخم فى البرلمان (أو القاعة البيضاء White Hall) غير ذى تأثير، إلا أنه استمر فى تبنى الاتجاه الوقور نحو الملكية والتى كان يعد الراديو رائدا فيه أيام "ريث". فمن ناحية كانت برامج مثل فيلم "العائلة الملكية" تعمل بنجاح على إبقاء صورة الملكة وعائلتها فى إطار الطبقة الوسطى بصورة جوهرية.[٢١٣] ومن ناحية أخرى فإن تغطية وقائع الاحتفالات الرسمية قد عززت صورة عظمة وفخامة الرقة والجمال التى عمل كل من ريث Reith والراديو الكثير لتشجيعها. ومما له مغزى خاص فى هذا الشأن تعليقات ريتشارد ديمبليبى الذى قام بتغطية وقائع جميع المهرجانات الملكية الكبيرة عن طريق الإذاعة فى الفترة بين حفل تتويج ١٩٥٣ ووفاته عام ١٩٦٥. وتعد تعليقاته العاطفية البليغة منارا لتعميق الفكر وتقريبه تجاه الملكية والشعور الرومانسى بالتاريخ وبالتراث ووصفا للطقوس الملكية بعبارات أكثر رياء وخضوعا. وبتفسيره للاحتفالات وتعبيره بحس تاريخى وبالأسلوب الذى اتبعه فإن تعليقاته كانت ذات أهمية كبيرة فى تقديم الطقوس الملكية للحرية واستمرارية للاحتفال فى عصر تسوده الهموم والحيرة. وكما لاحظ كاتب سيرته أنه فى خمسينيات القرن العشرين ومطلع الستينيات عمل ريتشارد ديمبليبى

بتعليقاته أكثر من أى شخص آخر لزرع مكانة الملكــة فــى عاطفــة الشــعب البريطانى.[٢١٤]

لهذا وبالرغم من الشكوك المبدئية بالنسبة للبث الإذاعى المباشــر لحفــل التتويج، فقد ثبت أنها عملية ناجحة إلى حد كبير لدرجــة أن كــل الاحتفــالات والمناسبات الملكية اللاحقة كان لها جمهور من مشاهدى التليفزيون. حقــا لقــد طبق هذا العمل على نطاق واسع لدرجة أنه قد أثر حتى على طبيعــة الطقــوس نفسها. ففى حفل تنصيب أمير ويلز فى كارنارفون تعمد منظمو الحفل أن يكــون السقف أعلى المنصة شــفافا كــى تــتمكن كــاميرات التليفزيــون مــن نقلــه للمشاهدين.[٢١٥] وبالنسبة للاحتفالات نفسها كانت مرة أخرى على غرار حفلات جورج الخامس والسابع أكثر مما كانت على غرار حفــلات فكتوريــا والملــك إدوارد. وكانت تلك الاحتفالات عبارة عن شعائر بسيطة لعائلة صــغيرة نســبيا أكثر من أن تكون يوبيلات خاصة بجنائز أو خاصة بتتويج أحد الملوك. وهكــذا فإن حفل زواج الأميرة مارجريت (١٩٦٠)، ودوق كنت (١٩٦١) ، والأميــرة ألكسندرا (١٩٦٣)، والأميرة آن (١٩٧٣) وحفل تنصيب أمير ويلــز (١٩٦٩)، واليوبيل الفضى الملكى (١٩٧٧)، وأيضا حفل الافتتاح الرسمى للبرلمان ابتــداء من عام ١٩٥٨ كانت جميعها تعرض ضمن فقرات التليفزيون.

وقد يكون من المفيد وضع اليوبيل الفضى فى هذا السياق التقليدى والمتغير أيضا وعند مستوى واحد، ونعنى به التجاوب الجماهيرى. فإن المناسبة قد ينظر إليها باعتبارها جزءا من تقاليد ترجع إلى اليوبيــل الفضــى لجــورج الخــامس والاحتفاليات الأكثر هيبة التى كانت تتم أيام فيكتوريا، والتى كانت عرضا شعبيا من الأبهة جيدة التخطيط كان الجمهور يستمتع بها. ومع ذلك فعلى مستوى آخر كان ينظر إلى العظمة والفخامة وظروف المناسبة باعتبارهــا البلســم الشــافى لتدهور احترام الذات الذى تشعر به بريطانيا: "كنا جميعا نشارك فــى عــرض ثرى من عروض التاريخ.. وقال بعضهم إن بريطانيا قد تكون قد فقــدت عــددا من الأشياء ولكننا لا زلنا قادرين على أن نظهر للعالم عرضا جيدا عندما يــأتى الأمر للاحتفاليات.. لقد كانت عظمة وأبهة الأمس مثالا رائعا.. لقــد أثبتــت أن هناك شيئا يمكن أن يقال عندما تؤدى الأشياء بأسلوب قديم"[٢١٦].

ولكن الخبراء أدركوا فى نفس الوقت أن المستوى المنقرض للاحتفاليات قد وضع الحدث بطريقة مؤثرة فى عصر جديد بعد العصر الإمبراطورى: "كان هناك عددا قليلا من أفراد العائلة المالكة يستطيع أن يتبع الملكة أثناء توجهها إلى كنيسة سانت بول مع إمكانية وجود قلة من القوات آتية من وراء البحار لتكمل القوة العسكرية البريطانية المتواضعة، ولم يكن هناك ملوكا أو أمراء أجانب من دول كبيرة يمكن أن يعطوا أبهة وعظمة من الخارج لسير الاحتفاليات(٢١٧).

وهكذا فقد كانت احتفاليات اليوبيل تبدو بطرق مختلفة تعبيرا عن التدهور الإمبراطورى والقومى، ومحاولة للإقناع -من خلال العظمة والملابسات- بأن هذا التدهور لم يحدث، أو حتى المجادلة بأنه إذا كان هناك تدهورا قد حدث فهو فى الحقيقة غير ذى موضوع.

(٩)

هذا التقرير الذى يتناول نشوء الطقوس الملكية التى تم تصويرها هنا قد يثير بالتأكيد دهشة سلطات القرن التاسع عشر والعشرين والتى أعطينا عنها معلومات دقيقة فى بداية هذا الفصل. فالاحتفاليات التى كانت تؤدى بصورة سيئة أصبحت الآن أكثر رسوخا على المسرح حتى أن البريطانيين أصبحوا قادرين على إقناع أنفسهم (على الرغم من الدليل التاريخى الدامغ على عكس ذلك) بأنهم بارعون فى الطقوس لأنهم كانوا دائما كذلك. وعلى الرغم من تزايد التعليم والثقافة، إلا أن الصلة التى تربط الجمهور البريطانى بالأبهة والعروض الملكية قد تزايدت ولم تتناقص. فقد تم تكييف الاحتفاليات القديمة وابتدعت احتفاليات جديدة، وجاء التأثير الناتج عن هذا الترابط متناقضا من حيث إعطاء انطباع بالاستقرار فى فترات التغير الداخلى وانطباع بالاستمرارية والراحة فى فترات الإنهيار والتوتر الدولى. وبينما كان هناك شعورا بأن الملكية البريطانية تعطى شرعية للوضع الراهن، إلا أن الحقيقة ظلت خلال المائتى سنة الأخيرة أو ما يقترب من ذلك تشير إلى أن واقع الحال نفسه قد تغير بصورة جذرية كما تغيرت معه صورة الاحتفاليات الجماهيرية للملكية. فإذا افترضنا -وهذا يبدو ممكنا- أن مراسم التنصيب التالية تتم دون وجود مجلس اللوردات أو الكومنولث

أو كنيسة عريقة، فإن دور الاحتفالية فى خلق صورة للاستقرار والتقاليد والاستمرارية سوف يتم تعزيزها فقط. وسوف يستمر الحوار الحى بين الطقوس والمجتمع والنص والسياق.

وفى نفس الوقت فإن صورة النشوء والتطور والتغير التى يتم تقديمها هنا قد تدهش أولئك المعلقين والصحفيين الذى يتحدثون فى كل مناسبة احتفالية ملكية كبيرة بأسلوب بليغ عن "تقاليد عمرها ألف عام"، وبطبيعة الحال فمن المؤكد أن الملكية وبعض الاحتفاليات المرتبطة بها هى فى الواقع قديمة جدا. كذلك فإنه لا يمكن إنكار أن فى إنجلترا كما فى كثير من بلدان أوروبا كانت هناك فترة سابقة فى القرن السادس عشر والسابع عشر كثرت فيها الاحتفاليات الملكية التى تتميز بالفخامة والإسراف. ولكن وكما قال البروفسور هوبسبوم، فإن الاستمرارية التى كانت التقاليد المبتدعة فى نهاية القرن التاسع عشر تعمل على إرسائها مع هذه المرحلة المتقدمة، من الممكن تصورها إلى حد كبير[٢١٨]. لأنه بينما كانت المواد التى صيغت منها تلك التقاليد تنتمى إلى مناسبات تتميز بالهيبة والوقار الحقيقى، إلا أن "معنى" هذه التقاليد أصبح مرتبطا بصفة خاصة بالظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية للزمن الذى وجدت فيه.

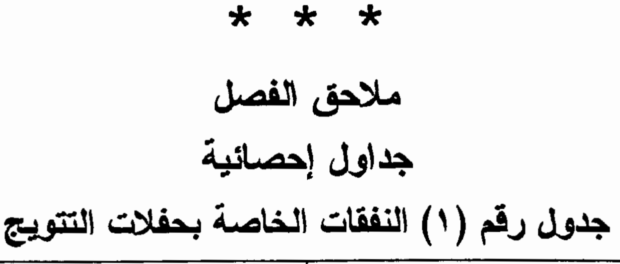
وفى بريطانيا كما فى أوروبا على وجه العموم كان يبدو أن هناك مرحلتان كبيرتان لإزدهار الاحتفاليات الملكية. الأولى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر حيث تركزت على السلطة المطلقة فى مرحلة ما قبل المجتمع الصناعى. ومع بداية القرن التاسع عشر -وبعد زفرة آخر أنفاس مرحلة نابليون- انصرمت هذه المرحلة من التطور وخلفتها فترة ثانية من الأبهة الاحتفالية المبتدعة التى بدأت فى سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر حتى ١٩١٤. وفى النمسا وروسيا وألمانيا تركزت مرة أخرى على السلطة الملكية على الرغم من أفول نجمها. أما فى إنجلترا فقد تركزت على الضعف الملكى، وفى فرنسا والولايات المتحدة تركزت ربما بصورة أقل نجاحا على الولاء للجمهورية. وفوق ذلك فقد جاءت هذه المرحلة الكبيرة الثانية لازدهار الطقوس فى مجتمعات اختلفت هياكلها الاقتصادية والاجتماعية بصورة جذرية عن تلك التى كانت قائمة فى الفترة السابقة من ابتداع الاحتفاليات. وكانت نتيجة ذلك تتمثل فى أن

أغراض أولئك الذين طوروا وابتدعوا تلك التقاليد الجديــدة، والأسـلوب الـذى فسرها وفهمها به المعاصرون قد تغير أيضا بصورة جذرية.

لقد كان من الممكن إذن إرجاع معظم أصول تلك الطقوس الكبيرة والفخمة التى يفترض المعلقون الإنجليز أنها تعود لألف عام إلى تلك الفترة الثانيـة مـن ابتداع الاحتفاليات الذى كان يتم فى إطار دولى تنافسى. ولكن فى نفس الوقـت، لعل من أكثر العوامل أهمية فى إحياء تلك "التقاليد" حتى يومنا هذا يكمـن فـى الاستمرارية الفريدة التى حفظت الطقوس الملكية خلال فترة ما قبل وبعد الحرب العالمية الأولى. وفى النمسا وألمانيا وروسيا تم اكتساح الطقوس التـى ابتـدعت خلال سبعينيات القرن التاسع عشر حتى وقوع الحرب العالميـة الأولـى حـين اختفت خلال الفترة من ١٩١٧ وحتى ١٩١٩، وذهبت مع الملوك التى صـممت هذه الطقوس لتعزيز صورتهم. وهكذا كانت الصفوة الجديدة التى حلـت محلهـم فى فترة ما بين الحربين، مضطرة لأن تبدأ مرة أخرى. وفـى المقابـل كانـت الملكية تنتعش فى بريطانيا وتنتعش معها "التقاليد المبتدعة". ولقد وصل ذلك إلى الحد الذى كان التجديد الذى حدث فى صورة الاحتفاليات فى تلك السنوات داخل -وليس خارج- صيغة الاحتفاليات التى ظهرت فى السنوات التى سبقت الحرب العالمية الأولى.

والحق أن هذا العرض لموضوع واسع ومعقد يعد عرضا محـدودا، ففـى فصل بهذا الطول لا يمكن تتبع كافة الموضوعات وتشـعباتها بالتفصـيل الـذى تستحقه. وكل ما حاولناه هنا هو وصف لطبيعة التغيير والأداء والسياق الخـاص بالطقوس الملكية على أمل أن يقدم ذلك بعض التفسير حـول كيـف أن نفـس الاحتفاليات قد تعنى أشياء مختلفة لأناس مختلفين فى أزمان مختلفـة. وبطبيعـة الحال فإن فترات النشوء تكون أكثر سهولة (ومما لاشك فيه تكون أيضـا أشـبه بالمادة الخام) عند تحديدها أكثر من محاولة شرح ديناميات التغيير. ولكن هـذه المعالجة -كما يبدو على الأقل- تعطى معنى أكثر للدليل على مستوى المعنـى، بالمقارنة مع المعالجة التى يقوم بها علماء الأنثروبولوجيا الذين ينظـرون إلـى الطقوس باعتبارها منفصلة عن كل موضوع، وعن كل شئ، وعن كل سياق، أو معالجة علماء الاجتماع الذين ينظرون إلى السياق باعتباره جامدا وغير متغيـر. وإذا كان الأمر يبدو فى هذا المقال وكأن النص الخاص بالاحتفاليات قد اختفـى

فى مناسبات فى سياق الظروف وفى إطار الوصف المكثف فقد كان ذلك يخدم فقط إظهار كيف يحتاج الوصف أن يكون كثيفا، لأنه بالطبع لو كانت الأشكال الثقافية ستعالج كنصوص وأعمال خيالية مبنية على مواد اجتماعية، فإن انتباهنا كان سيتجه إلى استقصاء تلك المواد الاجتماعية أو الأشخاص الذين بنوا عليها بوعى أو بدون وعى أكثر من انتباهنا إلى التحليل المعقد الخارج عن السياق للنصوص نفسها[٢١٩]. إن استخدام مثال الاحتفاليات الملكية البريطانية خلال المائتى عام الأخيرة هو خطوة على سبيل المحاولة فى هذا الاتجاه.



* * *

ملاحق الفصل

جداول إحصائية

جدول رقم (١) النفقات الخاصة بحفلات التتويج

حفل تتويج	النفقة بالجنية الاسترلينى
الملك جورج الرابع، ١٨٢١	٢٣٨٢٣٨ جنية استرلينى
الملك وليم الرابع، ١٨٣١	٤٢٢٩٨ جنية استرلينى
الملكة فيكتوريا ، ١٨٣٨	٦٩٤٢١ جنية استرلينى
الملك إدوارد السابع ، ١٩٠٢	١٩٣٠٠٠ جنية استرلينى
الملك جورج الخامس، ١٩١١	١٨٥٠٠٠ جنية استرلينى
الملك جورج السادس، ١٩٣٧	٤٥٤٠٠٠ جنية استرلينى
الملكة إليزابيث الثانية، ١٩٥٣	٩١٢٠٠٠ جنية استرلينى

Sources: H. Jennings and C. Madge, May the Twelfth (London, 1937) pp. 4-5, C. Frost, Coronation, June, 1953 (London, 1978) p. 24.

ملحوظة: بالنسبة لحفل تتويج الملكة إليزابيث، بلغت تقديرات البرلمان فى ميزانية ١٩٥٢-١٩٥٣ مبلغ ١٥٦٠٠٠٠ جنيها ولكن هذا المبلغ لم يصرف كله إذا بلغت حصيلة بيع تذاكر الحفل ٦٤٨٠٠٠ جنيها.

جدول رقم (٢) عدد الميداليات التذكارية للمناسبات الملكية

العدد	التاريخ	المناسبة	اسم الملك/ الملكة
٤٠	١٨٢١	تتويج	جورج الرابع
١٥	١٨٣١	تتويج	وليم الرابع
٣٠	١٨٣٨	تتويج	الملكة فيكتوريا
١١٣	١٨٨٧	يوبيل ذهبي	الملكة فيكتوريا
٨٠	١٨٩٧	يوبيل ماسي	الملكة فيكتوريا
١٠٠	١٩٠٢	تتويج	إدوارد السابع
٤٢	١٩١١	تتويج	جورج الخامس
١٢	١٩٣٥	يوبيل فضي	جورج الخامس
٣٦	١٩٣٧	تتويج	إدوارد الثامن

Source: J.A. Mackay, Commemorative Medals (London, 1970), pp. 75-8, revising. M.H. Grant. "British Medals since 1960", British Numismatic Journal, xxii (1936-7), pp. 269-93, xxiii (1938-41), pp. 119-52, 321-62, 449-80.

جدول رقم (٣) كورال السلام الوطنى

العدد	الفترة	العدد	الفترة
٤	١٨٧١-١٨٨٠	٢	١٨٠١-١٨١٠
٣	١٨٨١-١٨٩٠	٢	١٨١١-١٨٢٠
٧	١٨٩١-١٩٠٠	٣	١٨٢١-١٨٣٠
١٤	١٩٠١-١٩١٠	٦	١٨٣١-١٨٤٠
٣	١٩١١-١٩٢٠	٣	١٨٤١-١٨٥٠
١	١٩٢١-١٩٣٠	٤	١٨٥١-١٨٦٠
٣	١٩٣١-١٩٣٧	١	١٨٦١-١٨٧٠

Source: P.A. Scholes, "God Save the Queen'!: The History and Romance of the World's First National Anthem (London, 1954), pp. 274-9.

جدول رقم (٤) النصب التذكارية المقامة فى لندن وواشنطن

الفترة	لندن	واشنطن	الفترة	لندن	واشنطن
١٨٠١-١٨١٠	٣	-	١٨٧١-١٨٨٠	١٣	٧
١٨١١-١٨٢٠	١	-	١٨٨١-١٨٩٠	١٤	٨
١٨٢١-١٨٣٠	٢	-	١٨٩١-١٩٠٠	١١	٦
١٨٣١-١٨٤٠	٥	-	١٩٠١-١٩١٠	١٨	١٤
١٨٤١-١٨٥٠	٨	-	١٩١١-١٩٢٠	١٣	٧
١٨٥١-١٨٦٠	٧	٢	١٩٢١-١٩٢٨	٧	٨
١٨٧٠-١٨٦١	١٠	١			

Sources: Lord Edward Gleichen, London's Open Air Statuary (London, 1973 edn), Passim; J.M. Goode, The Outdoor Sculpture of Washington, D.C.: A Comprehensive Historical Guide (Washington, 1974), Passim.

ملحوظة: تقتصر هذه القائمة على التماثيل التذكارية، لأشخاص واقفين بكامل هيئتهم أو لفرسان نات والأسطح المزخرفة وتماثيل المقابر وحتى إذا ما أضيف كل هذا فإن الصورة لن تتغير كثيرا.

جدول رقم (٥) إصدار طوابع البريد الملكية

ملكية	المناسبة	تاريخ الطوابع المصدرة	إجمالى المبيعات
الملك جورج الخامس	اليوبيل الفضي	١٩٣٥ (١)	١٠٠٨٠٠٠٠٠٠
الملك جورج السادس	تتويج	١٩٣٧ (٢)	٣٨٨٧٣١٠٠٠
الملك جورج السادس	العيد الفضى للزواج	١٩٤٨ (٣)	١٤٧٩١٩٦٢٨
الملكة إليزابيث الثانية	تتويج	١٩٥٣ (٤)	٤٤٨٨٤٩٠٠٠
الملكة إليزابيث الثانية	تنصيب أمير ويلز	١٩٦٩ (٥)	١٢٥٨٢٥٦٠٤
الملكة إليزابيث الثانية	العيد الفضى للزواج	١٩٧٢ (٦)	٦٦٣٨٩١٠٠
الملكة إليزابيث الثانية	اليوبيل الفضى	١٩٧٧ (٧)	١٥٩٠٠٠٠٠٠

---

(١) طوابع فئة نصف، وواحد، وواحد ونصف، واثنين ونصف بنسا.
(٢) طابع فئة نصف بنس.
(٣) فئة اثنان ونصف بنس، وفئة جنيه.
(٤) فئة اثنان ونصف، وأربع بنسات، وشلن واحد
(٥) فئة خمس، وتسع بنسات، وفئة شلن واحد.
(٦) فئة ثلاثة، وعشرين بنسا.
(٧) فئة ثمانية ونصف، وتسعة، وعشرة وأحد عشر وثلاثة عشر بنسا.

Sources: A.G. Rigo de Rigi, The Stamp of Royalty: British Commemorative Issues for Royal Occasions, 1935-1972 (London, 1973), pp. 14, 19, 26, 33, 41, 48; S. Gibbons, Great Britian: Specialised Stamp Catalogue, ii, King Edward VII to George V, 3rd edn (London, 1974), PP. 172, 207, 211; idem, Great Britian: Specialised Stamp Catalogue, iii, Queen Elizabeth II: Pre-Decimal Issues (London, 1976), PP. 148-9, 254-6; H. D. S. Haverbeck, The Commemorative Stamps of the British Commonwealth (London, 1955), PP. 91, 92, 94.

ملحوظة: ذكر هافربيك أن عدد الطوابع التى صدرت بمناسبة تتويج عام ١٩٣٧: ٤٥٠ مليون طابعا ولكنى أخذت هذا العدد الأقل من كتاب جيبون.



الهوامش

١- سبق أن قدمت مسودة لهذا البحث لسمينار التاريخ الاجتماعى بجامعة كمبردج وسيمينار الكلية المشتركة بجامعة برينستون. وإننى أتقدم بعميق الشكر للمشاركين بتعليقاتهم وانتقاداتهم: دكتور س.د بانفيلد Dr. S.D. Banfield ، والسيد ك. ج. بابس C.T. Babbs فى المساعدة فى حل مشكلتين هامتين. كما أتقدم بالشكر للسيد ج. هالى Mr. J. Whaley لمشاركته فى تقديم معلومات قيمة عن الطقوس فى الحقبات المتقدمة فى التاريخ الأوروبى. لقد تضمنت مقالتى الإطار العام لبعض الأفكار المبدئية لهذا الموضوع وليست العادات المغرقة فى القدم الخاصة بالملكية. (New Society (2 June 1977), pp. 438-40.)
لقد تم الانتهاء من النسخة المعدلة عام ١٩٧٩م.

2- Quoted in D. Sutherland, The handowners (London, 1968), p. 158.

٣- المقالة نشرت بدون اسم فى The Saturday Review, 9 Feb. 19861, pp. 140-1.

4- I. Gilmour, The Body Politic (London, 1969), p.313.

5- J. Dimbleby, Richard Dimbleby (London, 1977), p.329. Sir J. Wheeler-Bennett, King George VI: His life and Reign (London, 1965), p.310, H. Vickers "Twenty Five years a queen, in H. Montgomery-Massingberd" (ed.). Burke's Guide to the British-Monarchy (London, 1977), p.42. Illustrated London News, 6 Feb 1965.

6- R.E. Giesey, The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France (Geneva, 1960), R Strong, Splendur at Court Renaissance Spectacle and Illusion (London, 1937), S. Anglo, Spectacle, Pageantry and Early Tudor Policy (Oxford, 1969), D. M. Bergeron, English Civic Pageantry, 1558-1642 (London, 1971), F.A. Yates, The Valois Tapestries (London, 1959), E. Muir, Images of power: Art and Pageantry in Renaissance Venice, Am. Hist. Rev. lxxxix (1979) pp. 16-52, G. Reedy, Mystical Politics: The Imagery of Charles 11's Coronation, in P.J. Korshin (ed.) Studies in Culture and Revolution: Aspects of English Intellectual History, 1640-1800 (London, 1972), pp.21-42, C. Geertz, Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power, in J. Ben-David and T.N. Clark (eds.). Culture and its Creators: Essays in Honor of E. Shils (Chicago and London. 1977), esp. pp.153-7.

7- G.L, Mosse, Caesarism, Circuses and Monuments, Journal of Contemporary History vi (1971), pp.167-82, C. Rearick, Festivals and Politics: The Michelet Centennial of 1898, in W. Laqueur and G. L. Mosse (ed.), Historians in Politics (London, 1974), pp.59-78, C.Rearick, Festivals in Modem France: The Experience of the Third Republic, Journal of Contemporary History, xii (1977), pp.435-60, R. Samson, "La Fete de Jeanne d'Arc en 1894, Controverse et Celebration", Revue Histore Moderne et Contemporaire, xx (1973),pp.444-63, M.Agulhon, "Esquisse pour une Archeologie de la Republique: I'Allegorie Civique Feminine", Annales ،Economies, Societes, Civilisations, xxviii (1973), pp.5-34, E. J. Hobsbowm، Inventing Traditions in Nineteenth-Century Europe (Past and Present Conference Paper, 1977), pp.1-25.

إننى مدين للعمل الذى قام به الأستاذ هوبسبوم وهو ما سوف يتضح خلال هذا الفصل.

8- G. L. Mosse, "Mass Politics and the Political Liturgy of Nationalism", in E. Kamenka (ed.), Nationalism: The Nature and Evolution of an Ideal (London, 1976), pp.39-54, H. T. Barden. The Nuremberg Party Rallies, 1929-39 (London, 1967).

9- H. Jennings and C.Madge, May the Twelfth (London, 1937), L. Harris, Long to Reign Over US ? (London, 1966), J.G.Blumber, J. R. Brown, A.J. Ewbank

and T. J. Nossiter, "Attitudes to the Monarchy: Their Structure and Development during a Ceremonial Occasion", Political Studies, xix (1971), pp. 148-71 ،R. Rose and D. Kavanagh, "The Monarchy in Contemporary British Culture", Comparative Politics, viii (1976), pp.548-79. For the most recent analysis, using such material, see P. ziegler. Crown and People (London, 1978).

10- E. Durkheim, The Elementary Forms of the Religious life (trans. J.W. Swain, London, 1915), pp.220, 225, 358, 379, E.Shils and M. young. "The Meaning f the Coronation, Sociological Review, new ser., i (1953), pp.63-81, Blumler et al,. Attitudes to the Monarchy, pp. 170-1.

11- S. Lukes, "Political Ritual and Social Integration, in S.Lukes, Essays in Social Theory" (London, 1977), pp.62-73, N.Birnbaum, "Monarchies and Sociologists: A Reply tp Professor Shils and Mr. Young", Sociological Review, new ser., iii (1955), pp.5-23, R. Bocock, Ritual in Industrial Society (London), 1974, pp. 102-4.

12- C. Geertz, The Interpretation of Cultures (London, 1975), pp.7, 14, 449.

13- Q. Skinner, The Foundations of Modern Political Thought, 2 Vols, (Cambridge, 1978), i, pp.xii-xiv.

14- CF. D. M. Schneider, "Notes Towards a Theory of Culture", in K.H. Basso and H.A. Selby (ed.), Meaning in Anthropology, (Albuquerque, New Mexico, 1976), pp.214-15: "all Meaning is to some degree context-defined or context-determined".

15- M. Trachtenberg, The Statue of Liberty (Harmondsworth, 1977), pp. 15-19, 186-96.

وفيما يتعلق بتحليل مشابه لتغير 'معنى' قنطرة السكة الحديدية على نهـر زامبيـزى عنـد شلالات فكتوريا انظر:

J.Morris, Farewell the Trumpets: an Imperial- Retreat (London, 1978),pp. 347-8.

١٦- إن المشكلة الرئيسية التى تواجهنى كمؤرخ المدخل الأنثروبولوجى كما هو مبين فى :

E. Leach, Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected: an Introduction to the Use of Structuralist Analysis in social Anthropology (London, 1976), pp.84-93.

حيث يحلل القصة الإنجيليه الخاصة بتكريز هارون كرئيس للكهنة. انظـر للمؤلـف نفسـه محاضرته غير المنشورة "فارس واحد يكفى" حيث يقارن فى أسلوب أدبـى بـارع حفـل تنصيب الفروسية فى بورنيو فى أربيعنيات القرن العشرين بفكرة القربان، وهى مقارنة من وجهة نظر المؤرخ لا تعنى شيئا لأنها خارج السياق المعاصر لحوادث التاريخ.

17- E.G. Lukes' ‹Political Ritual and social Integration", pp.62, 64.

18- Shils and young. 'The meaning of the Coronation', p.64; Bocock, Ritual in Industrial Society, p.103; Rose and Kavanagh, "The Monarchy in Contemporary British Culture', pp.553-557.

حقيقة أن أكثر النقاط أهمية فيما جاء بوصف بـاجهوت Bagehot والصـورة المتناقضـة أحيانا فيما يختص بالسلطة وأبهة الملكية لم تكن مجرد وصف بل تفاصيل. ولتحليل أشـمل حول هذا الإطار انظر:

N. St John-Stevas (ed.). The Collected Works of Walter Bagehot, 12 vols. So far (London, 1965-78), v, pp. 81-3. But see also R.H.S.' Crossman, introduction to W. Bagehot, The English Constitution (London, 1963), p.36.

19- C. Hibbert, George IV (Harmondsworth), 1979 ‹pp.379-83, 675-86, 694.

20- N. Gash, Reaction and Reconstruction in English Politics, 1832-1852 (Oxford, 1965), p. 5.

21- D. Beales, From Castlereagh to Gladstone, 1815-1885 (London, 1971) pp iii 163, 166; J. Ridley, Palmerston (London, 1972), pp.529-40; K.Martin The Crown and the Establishment (London, 1962), p.52

22- Hibbert, George IV, pp.782-3.

23- Martin, op. Cit., p.27.

24- R. Fulford, The Prince Consort (London, 1966), pp. 156-9.

25- A. Briggs, Victorian Cities (Harmondsworth, 1968), pp. 312, 357-9; H. Pelling, A History of British Trade Unionism (Harmondsworth, 1963), pp.14-'15.

26- W.L. Burn, The Age of Equipoise: A Study of the Mid-Victoria Generation (London, 1968), p.7; Briggs, op. Cit., p.32; W.A. Armstrong, Stability and Change in an English Country Town: A Social study of York, 1801-1851 (Cambridge, 1974), pp.10-11; p. Mathias, The First Industrial Nation: An Economic History of Britiain, 1700-1917 (London, 1969), pp.259-73; C.

Chamberlain, 'The Growth of Support for the Labour Party in Britiain', British Journal of Sociology, xxiv (1973), pp.482-4; A.E. Musson, British Trade Unions, 1800-1875(London, 1972), pp. 16-21; A. Reid, 'Politics and Economics in the Formation of the Monarchy (London, 1978), pp. 40-5, 68-77; M. Walker, Daily Sketches: A Cartoon history of the British Working Class: A Response to H. F. Moorhouse', Social History, iii (1978), p.359.

27- M. Wynn Jones, A Cartoon History of the Monarchy (London, 1978), pp. 40-5, 68-77; M. Walker, Daily Sketches: A Cartoon History of British Twentieth-Century Politics (London, 1978), p.23.

28- R.D. Altick, The English Common Reader (Chicago, 1957), pp.343-4.

29- A.J. Lee, The Origins of the Popular Press, 1855-1914 (London, 1976), pp.38, 45, 47, 120-1.

30- C. Fox, 'The Development of Social Reportage in English Periodical Illustration during the 1840s', Past and Present, no.74 (1977), pp.92-3, 100-2, 111;J.D. Symon, The Press and its Story (London, 1914), p.213.

٣١- والجدير بالذكر أنه تم إنتاج بعض المجلدات التى تخلد هذه المناسبات الملكية الكبرى خلال هذه الفترة ومنها:

Sir George Naylov, The Coronation of his most Sacred Majesty King Georg IV. 2 Vols. (London, 1839).

ورغم توافر مثل هذه المجلدات إلا أنها كانت معروفة لمجموعة صغيرة من الجمهور.

32- P.M. L. Thompson, Victorian England: The Horse-drawn Society (London, 1970), p. 16.

33- Sir W. Gilbey, Modern Carriage (London, 1905), pp.46-53, 63-4; G.A. Thrupp, The History of Coaches (London, 1877), pp.87-90.

34- W.B. Adams, English Pleasure Carriages (London, 1837), p.220.

35- Thrupp, op. Cit., pp.89-90; P.Ziegler, King William IV (London, 1971), p.193.

36- Bum, Age of Equipoise, p. 103; Ridley, Palmerston, pp.523-4; A. Briggs, Victorian People (Harmondsworth, 1965), pp. 10-11, 24, 51.

37- R. Robinson and J. Gallagher, Africa and the Victorians: The Official Mind of Imperialism (London, 1961), p.1-4.

38- Sir J. Summerson, Victorian Architecture in England: Four studies in Evaluation (New York, 1971), p. 115.

حيث يقول : لقد اتصفت الحكومات الإنجليزية فى منتصف القرن التاسع عشر بالبخل لدرجة لا تصدق، فإن هذا التغيير يعد جزءا من فلسفتهم القومية التى تعبر عن نفسها من وقت لآخر عن طريق الازدراء الشديد للمصممين المعماريين وفن العمارة وعلى سبيل المثال فإن محاكم بيوليرت الابتدائية فى بروكسل تكلفت ١٧٦٠٠٠٠ جنيه استرلينى، بينما تكلف التصميم المبدئى للطرق المؤدية إليها فى لندن ١٥٠٠٠٠٠ جنيه إسترلينى فقط.

39- E.J. Hobsbawm, The Age of Capital, 1848-1875 (1977), pp.326, 328, 329, 334. 337 E. N. Bacon, Design of Cities, rev. edn (London, 1978), pp. 196-9, 220-3; J. W. Reps, Monumental Washington: The Planning and Development of the Capital Center (Princeton, N.J., 1967), pp.5, 20, 21; A. Sutcliffe, The Autumn of Central Paris: The Defeat of Town Planning, 1850-1970 (London, 1970), ch.2; D.H. Pinkney, Napoleon III and the Rebuilding of Paris (Princeton, 1958, Passim; P. Abercrombie, 'Vienna', Town Planning Review, i (1910-11), pp.221, 226-7; G.R. Marek, The Eagles Die (London, 1975), pp. 171-2; I.A. Egorov, The Architectural Planning of St Petersburg (Athens, Ohio, 1969), pp.104-5, 182,; 192 J. H. Bater, St Petersburg: Industrialisation and Change (London, 1976), pp. 17-40.

40- D. Oslen, The Growth of Victorian London (London, 1976), pp.51-3, 61, 329.

فيما يتعلق ببعض التعليقات العامة على أسلوب شغل الفراغات معماريا انظر:

D.Harvey, Social Justice and the City (London, 1973), pp.31-2.

41- Quoted in Olsen, op. cit. pp.55-6.

42- M. Kennedy, The Words of Ralph Vaughan Williams, (London, 1964), p.l.

43- P. A. Scholes, 'God Save the Queen': The History and Romance of the World's First National Anthem (London, 1954), pp.147-8, 165,203-4,209. See also app,. table3.

44- They were: Sir William Parsons (1786-1817), William Shield (1918-29), Christian Kramer (1829-34), Francois Cramer (1832-8), George Anderson (1848-70), Sir William Cusins (1870-93): See: E. Blom (ed.), Grove's Dictionary of Music and Musician, 5th edn, 10 vols. (London, 1954), v. p. 627.

45- Anon., 'Music at the Last Coronation', Musical Times, xliii (1902), pp.18-20.

46- B. Rainbow, The Choral Revival in the Anglican Church (1839-1872) (London, 1970), ch.13 Sir F. Bridge, A Westminster Pilgrim (London, 1919), pp.72-5, 196–201.

بالنسبة لتعليق معاصر انظر:

J. Pearce, Apology for Cathedral Service (London, 1839); J. Jebb, The Choral Service of the Church (London, 1843); S.S. ·Wesley, A Few Words on Cathedral Music (London, 1849).

47- Quoted in Pearce, op. cit. pp. 18-19.

48- W.O.Chadwich, The Victorian Church, 2nd edn (London, 1972) pt 2, pp.366-74.

49- J. Perkins, Westminster Abbey: Its Worship and Ornaments, 3 vols. (London, 1938-525), i, pp.89-94, 106-9, 144, 153-63; ii, p.16; iii, pp.141, 149, 152, 155, 160, 163-4; R. E. Prothero, The Life and Correspondence of Arthur Penrhyn Stanley, D.D. Late Dean of Westminster, 2 vols. (London, 1863), ii, pp.282-3.

50- R. Davey, A History of Mourning (London, n.d.), pp.75-7, 81-3; J. S. Curl, The Victorian Celebration of Death (Newton Abbot, 1972), pp.4-5; C. Oman, Nelson (London, 1947), pp.563-6; e. Longford, Wellington, 2 vols. (St Albans, 1971-5), ii, pp.48-95.

51- Illustrated London News, 25 Sept. 1852.

52- Ibid., Jan 30. 1858.

53- W. Jones, Crowns and Coronation (London, 1883), p. viii.

54- C. Hibbert, The Court at Windsor: A Domestic History (London, 1964), pp.171-2.

55- J. Perkins, The Coronation Books (London, 1902), pp.97, 175, 258, Hibbert George IV, pp.597-604.

من المهم أن نؤكد أنه هناك الكثير الذى يقال عن الأسلوب العام للملك جورج الرابع من حيث أنه ساهم فى التنمية اللاحقة:

Grandeur in London (Regent Street), royal Visits (to Scotland and Ireland). And an expensive coronation (see app., table1)

ومن وجهة نظرى بالرغم من كل هذا وبدون تسلسل الأحداث المقارنة والمناسبة فإنها لم

تتجح ببساطة.

56- Hibbert, George IV, pp.777-9.

57- Ziegler, William IV, pp. 152-3,291.

58- E. Longford, Victoria, R.I. (London, 1966), pp.99-104.

59- Ibid., p.395; G. Battiscombe, Queen Alexandra (London, 1972), pp.45-6.

60- Ziegler, Crown and People, p.21.

61- The Times, 9 Nov. 1871.

62- Longford, Victoria, R. I., p.401.

63- W. Bagehot, 'The Monarchy and the People', The Economic, 22 July 1871; idem, 'The Income of the Prince of Wales', The Economist, 10 October 1874. Both articles are reprinted in St John-Stevas, The Collected Works of Walter Bagehot, v, pp.419,431.

64- G. E. Buckle (ed.), The Letters of Queen Victoria, 2nd ser., 1862-1885, 3 vols. (London, 1926-8), I, p. 133.

65- Ibid., i, p.244.

66- P. Guedalla, The Queen and Mr Gladstone, 1845 -1879, 2 vols. (London, 1933- 4), ii, p.357.

67- P. Magnus, Gladstone: A Biography (London, 1963), pp.207-17.

68- J. and J. May, Commemorative Pottery, 1780-1900 (London, 1972), pp.22,40-5, 51, 58-9, 73; D. Rogers, Coronation Souvenirs and Commemoratives Medals (London, 1972), pp.39-42. See also app., table 2.

69- Longford, Victoria, R. I., pp.537-8.

70- P. Magnus, King Edward VII (Harmondsworth, 1967), pp.342, 348, 371-7.

71- R. Davey, The Pageant of London, 2 vols. (London, 1906), ii, p.623. Within a month, 3,000 elegies were published in the United Kingdom and colonies، subsequently reprinted in J. A. Hammerton, The Passing of Victoria (London, 1902), As Hynes noted, 'The most striking thing about them is the frequency with which they apostrophise the old Queen as Mother.' See: S. Hynes, The Edwardian Turn of Mind (Princeton, N. J., 1968), p. 15.

72- Magnus, Edward VII, p.526; Martin, Crown and the Establishment, p.68; Ziegler, Crown and People, p.28.

73- Briggs, Victorian Cities, pp.312-13, 327, 330, 356-9.

74- Chamberlain, "The Growth of Support for the Labour Party', pp.481, 485; Pelling, History of British Trade Unions, p.89; Musson, British Trade Unionism, p.65; J. Lovell, British Trade Unions, 1875-1933 (London, 1977), pp.9, 21-3, 30-3,41-6.

75- J.E. C. Bodley, The Coronation of King Edward the Seventh: A Chapter in European and Imperial History (London, 1903) pp 203-6

76- W. Bagehot, 'The Cost of Public Dignity-, The Economist, 20 July 1867; reprinted in St John-Stevas, The Collected Works of Walter Bagehot v p 413

77- Briggs, Victorian Cities, pp.356-8

78- walker', Daily sketches, PP-7-8; Wynn Jones, Cartoon History of the Monarchy. PP.130, 138-9; Lee, The Origins of the Popular Press, pp.120-30 190-6; Symon, The Press and its Story, pp-229-32; H- Herd, The March of Journalism (London, 1952), pp. 233-40.

79- Symon, op. cit., pp.235-9

ومن الجدير بالذكر أن هذه الفترة أيضا التى شهدت زيادة كبيرة فى الأعمال المحببة التى تشرح وتصف وتخلد تذكار المناسبات الملكية الكبرى أمثال حفل تتويج كل من الملك إدوارد الرابع وجورج الخامس. انظر على سبيل المثال:

See, for example: J. H. Pemberton, The Coronation Service according to the Use of the Church of England (London, 1902, 1911); D. Macleane, The Great Solemnity of the Coronation of the king and Queen of England(London, 1902, 1911), W. H. Stackpole, The Coronation Regalia (London, 1911); E. Metallinos, Imperial and Royal Coronations (London, 1902); L.G. Wickham Legg, English Coronation Records (London, 1901); H. F. Burke, The Historical Records of the Coronation (London, 1904); Bodley, Coronation of Edward the Seventh; Perkins, The Coronation Book. The upsurge in popular, laudatory royal biographies also dates from this time.

80- Thompson, Victorian England, pp.16-18

81- P. S. Bagwell, The Transport Revolution from 1770 (London, 1974), pp.150,155.

82- F. M. L. Thompson, 'Nineteenth-Century Horse Sense', Economic History Review, 2nd ser., xxix (1976), p.61; S. B. Saul, 'The Motor Industry in Britain to 1914, Business History, v (1962), pp.24-5.

83- Gilbey, Modern Carriages, pp.36-8; M. Watney, The Elegant Carriage (London, 1961, p.81.

84- J. L. Garvin and Julian Amery, The Life of Joseph Chamberlain, 6 vols. (London, 1932-69), iii,pp.185-95.

85- Bodley, Coronation of Edward the Seventh, p. 19.

86- Magnus, Edward VII, pp.52-8, 131-2, 138-41; H. Nicolson, King George the Fifth: His Life and Reign (London, 1967), pp.106-10, 128-33, 228-37.

87- J. Perkins, The Coronation Book (London, 1911), p.329; Ziegler, Crown and People, pp.56, 66, P. E. Schramm, A History of the English Coronation (Oxford, 1937), p.104.

88- Sir S. Lee, King Edward the Seventh: A Biography, 2 vols. (London, 1925-7), ii, p.100.

إنه أيضا لجدير بالذكر ملاحظة أن النشيد القومى كان يعتبر فى تلك الآونة نشيد إمبراطورى. وكتب سيرج. ركولز فى عام ١٨٩٢ شعرا إمبراطوريا مبتدأ "حمى الله مليكتنا الإمبراطورة"، وبعد انقضاء خمس سنوات على هذا التاريخ أنتج هـ.أ. سالمونى نشيد "الإمبراطورية التى لا تغيب عنها الشمس" وهو ترجمة للمقطع الشعرى الثالث للنشيد القومى المنظوم الذى يقدم فى خمسين من أهم اللغات المتداولة فى أنحاء الإمبراطورية الملكية انظر:

Scholes, "God Save The Queen", p. 141.

٨٩- انظر العملين الآتيين وهما من أحدث الأعمال التى أخذت بوجهة النظر تلك: J. Morris, Pax Britannica: The Climax of an Empire (London, 1968); C. Chapman and P. Raben, Debrett's Queen Victoria's Jubilees, 1887 and 1897 (London, 1977).

90- Hynes, Edwardian Turn of Mind, pp. 19-20.

91- S. Kostof, 'The Drafting of a Master Plan for Roma Capital: An Exordium; Journal of the Society of Architectural Historians, xxxv (1976), p.8; A.

Robertson, Victor Emmanuel III: king of Italy, (London, 1925), pp. 104-6; R. C Fried, Planning the Eternal City: Roman politics and Planning Since World War II (London, 1973), pp.19-29; C. Meeks, Italian Architecture, 1750-1914 (New Haven, 1966), pp.189ff. For one specific episode, see: E. Schroetor, 'Rome's First National State Architecture: The palazzo della finanze, in H. A. Millon and L. Nochlin (ed.). Art and Architecture in the Service of Politics (Cambridge, Mass., 1978), pp.128-49.

92- Marek, The Eagles Die, pp. 173-7.

93- P. Abercrombie, 'Berlin: Its Growth and Present Day function - II – The Nineteenth Century, Town Planning Review, iv, (1914), pp.308, 311; D. J. Hill, Impressions of the kaiser (London, 1919), pp.59-62; Prince von Bulow, Memoirs, 1897-1903 (London, 1931), p.543.

94- Trachtenberg, The Statue of Liberty, p. 129.

95- C. M. Green, Washington, 2 vols. (Princeton, N. J. 1962-3), ii, ch.7; Reps, Monumental Washington, pp.91, 115; L. Craig et al., The Federal Presence: Architecture, Politics and Symbols in U.S. Government Building (Cambridge, Mass, n.d.), esp. pp.244-65. Cf, the observations of the American architect Cass Gilbert that public building should inspire just pride in the state, and be 'a symbol of the civilization, culture and ideals of our country.

96- Quoted in Olsen, Growth of Victorian London, p.53.

97- Briggs, Victorian Cities, pp.325, 332-3.

98- A. Service, Edwardian Architecture: A Handbook to Building Design in Britain, 1890-1914 (London, 1977), ch.10; M. H. Port, 'Imperial Victorian; Geographical Magazine, xlix (1977), pp.553-62.

٩٩- انظر جدول رقم ٤ بالملاحق وانظر أيضا: Traccchtenberg, The Statuse of Liberty, p. 100.

حيث يقول مثلما العصور الوسطى أصبحت العصور المتأخرة، تزايد التوسع في إقامة التماثيل الضخمة حتى شكلت قمة غابة كثيفة من النصب التذكارية مرتفعة بشكل سلسلة متدرجة حتى هددت في معظمها سيولة حركة ميادين المدن وأماكن رائعة في أوروبا.

100- G. Stamp, London, 1900 (London, 1978), p.305.

101- E. and M. Darby, 'The Nation's Monument to Queen Victoria', Country Life clxiv(1978),p.1647.

١٠٢- فيما يتعلق بطقوس البلاط فى أواخر القرن ١٩ انظـر: Baron von Margutti, The Emperor Francis Joseph and His Times (London, 1921), pp.166-85; Princess Fugger, The Glory of the Habsburgs (London, 1932), pp. 100-40; A. Topham, Memories of the Kaiser's Court (London, 1914), pp.85-6, 123, 184-202; HilL, Impressions of the Kaiser, ch.3; Court R. Zedlitz-Trutzschler, Twelve Years at the Imperial German Court (London, 1924), pp.46-60, 70-1, 95, 117, 165- M .Buchanan, Recollections of Imperial Russian Court (London, 1913), p. 143

103- K. Tschuppik, The Reign of the Emperor Francis Joseph, 1848-1916 (London, 1930), pp.272, 354, 400.

104- G. S. Godin, Life of Victor Emmanuel II, First King of Italy, 2 vols. (London,1879), ii, pp.233-44; Robertson, Victor Emmanuel III, pp.103-6.

105- C. Lowe, Alexander III of Russia (London, 1895), pp.65-76, 289-303; R. K. Massie, Nicholas and Alexandra (London, 1968), pp.42-5,224-7; B. Tuchman, The proud Tower: A Portrait of the World before the War, 1890-1914 (New York, 1978), p.403.

106- Mosse, Caesarism, Circuses and Monuments, p. 172; Rearick, 'Festivals in Modem France, pp.447-8.

107- Reps, Monumental Washington, pp.72-3, 85; S. M. Alsop, Lady Sackville: A Biography (London, 1978), pp.27-30. Tuchman,

هناك نتيجة واحدة لوجود ملوك أقوياء ورؤساء أكثر مكانة وأكثر شبيه هـى زيـادة عـدد الاغتيالات خلال تلك الفترة كاغتيال الرئيس جارفيلـد Garfeild فـى الولايـات المتحـدة الأمريكية عام ١٨٨١ والقيصر الكسندر الثانى فى روسيا عـام ١٨٨١ والـرئيس كـارنو Carnot فى فرنسا عام ١٨٩٤ ورئيس الوزراء كانوفاس Canovas فى أسبانيا عام ١٨٩٧ والإمبراطورة إليزابيث Elizabeth فى النمسا عام ١٨٩٨ والملك هامبرت Humbert فـى إيطاليا عام ١٩٠٠ والرئيس ماكينلى Mckinly فى الولايات المتحدة الأمريكية عـام ١٩٠١ ورئيس الوزراء ستوليين Stolypin فى روسيا عام ١٩١١ ورئيس الـوزراء كاناليخـاس Canalejas فى أسبانيا عام ١٩١٢ وولى العهـد النمسـا فرنسـيس فيرديناند Frances Ferdinand عام ١٩١٤، وعلى النقيض فى إنجلترا فإن كل المحـاولات لاغتيـال الملكـة

فيكتوريا قد تمت بين عامى ١٨٤٠ ، ١٨٨٢. إن الموكب العظيم بدون قوة كان أبعد أمانـــا من الموكب العظيم الذى يصحبه الاستبداد. انظر:

Tuchman, The Proud Tower, pp. 72, 76; Longford, Victoria, R. L, pp. 188-9, 211, 490, 560-1.

108- Lowe, Alexander III, pp.66-7.

109- Zedlitz-Trutzschler, Twelve Years at the Imperial German Court, p.257.

110- Reps, Monumental Washington, p. 131.

111- F. Howes, The English Musical Renaissance (London, 1966), chaps.7-9; Kennedy, Ralph Vaughan Williams, ch.1.

١١٢- لمزيد من التفاصيل التاريخيـــة انظـــر: Musical Times, xix (1878), pp.129-7, 260-2, 315-81, 379-9, F. K. Harford, God Save the Queen, (London, 1882); A. C. Bunten, God Save the King': Facsimiles of the Earliest Prints of our National Anthem (London, 1902); W. H. Cummings, 'God Save the King': The origins and History of the National Anthem (London, 1902); S. Bateman, Our Illiterate National Anthem: A Jacobite Hymn and a Rebel Song (London, 1911). بالنسبة لكورال السلام الوطنى انظر جدول رقم ٣ بالملاحق.

١١٣- لمزيد من التفاصيل عن الموسيقى المصاحبة لحفلتى التتويج انظر:

Musical Times, xliii (1909), pp.387-8, 577-84; lii (1911), pp.433-7. See also: Sir A. C. Mackenzie, A Musician's Narrative (London, 1927), p. 155; C. L. Graves, Hubert Parry: His Life and Work, 2 vols. (London, 1926), ii, pp.28-31, 56-7; W. H. Scott, Edward German: An Intimate Biography (London, 1932), pp. 152-4; P. M. Young, Sir Arthur Sullivan (London, 1971), pp.248, 261; H. P. Greene, Charles Villiers Stanford (London, 1935), pp.223-4.

114- Chadwich, Victorian Church, pp.385-7; Rainbow, Choral Revival in the Anglican Church, pp.286-9; W. Sinclair, Memorials of St Paul's Cathedral (London, 1909), pp.411-12; Bridge, Westminster Pilgrim, pp.65-77, 172-8, 182-6, 222-34.

115- Sir D. Tovey and G. Parratt, Walter Parratt: Master of the Music (London, 1941), pp.90-1, 96-102, 119.

وكان بارات أيضا عازف أورغون فى كنيسة القديس جورج وندسور مـــن ١٨٨٢-١٩٢٤ وفى ١٨٩٧ صنف مجلدا عنوانه "أغانى كورالية على شرف جلالة الملكة فكتوريا تضـــمن مؤلفات لكل من ستانفورد وبريدج وبارى وإلجار.

116- Chadwick, Victorian Church, p 311

117- A. C Benson, The life of Edward White Benson, Sometime Archbishop of Canterbury (London, 1899), p. 133.

118- G. K. A. Bell, Randall Davidson: Archbishop of Canterbury, 3rd . edn (London, 1952), pp. 118-19, 307-11, 351-7, 367-72, 608-11, 1, 300-1.

119- Perkins, Westminster Abbey: Its Worship and Ornaments, i, pp. 112-187, 189; ii. Pp. 16-17, 111; iii, pp. 163, 169, 179.

120- Ibid., ii, p. 111.

وكان بركينز خادما بكنيسه وستمنستر خلال المدة من ١٨٩٩-١٩٥٨.

121- Perkins, Coronation Book, pp. 336-7.

١٢٢- انظر: خطاب البروفسر نورمان كوهن Norman Cohn إلـى البروفسـور تيـرانس رانجر Terance Ranger الذى أورده رانجر C.T. Ranger فى بحثه "اكتشاف التقاليد فـى أفريقيا المستعمرة المقدم لمؤتمر لعام ١٩٧٧" (Past and Present, p. 85, N. 31.)

123- Hobsbawm, "Inventing Traditions", p. 15.

124- Battiscombe, Queen Alexandra, p.174.

125- Illustrated London News, 25 June 1887; Longford Victoria, R.L, p.626.

126- Ziegler, Crown and People, p.231 Longford, Victoria, R.L, pp.685-91.

127- Sir F. Ponsonby, Recollections of Three Reigns (London, 1951), pp.32-3, 83-94, 271-2.

128- P. Cunnington and S. Lucas, Costume for Births, Marriages and Deaths (London, 1971), p 240.

129- P. Fraser, Lord Esher: A Political Biography (London, 1973), pp.68-71, 80-3.

130- M.V.Brett and Oliver, Viscount Esher (eds.), Journals and Letters of Reginald, Viscount Esher, 4 vols. (London, 1934-8), i, pp.204-7, 214-17, 331-2, 174-87, 307, 322, 333, 337; iii,p.5.

131- Bodley, Coronation of king Edward the Seventh, p.205.

132- Lord Esher, Cloud Capp'd of Towers (London, 1927), pp.182-3.

133- Quoted in J. Elliott, Fall of Eagles (London, 1974), p. 137.

134- Lee, King Edward the Seventh, ii, pp.21-3.

135- Ibid., ii, p.720.

136- Parrott, Elgar (London, 1971), pp.7, 18, 65; P. M. Young, Elgar, 0. M.: A study of a Musician (London, 1955), pp.79, 97, 222, 288.

١٣٧- بالنسبة لهذا التفسير الـــذى قدمـــه إلجـــار انظـــر: A. J. Sheldon, Edward Elgar (London, 1932), pp.16, 33, 48; C. Lambert, Music Ho! 3rd edn (London, McVeagh, Edward Elgar: His Life and Music (London, .1966), p.240; D. M 1955), p.181; B. Maine Elgar: His Life and Works (London, 1933), ii, pp.196-.7,296-300

١٣٨- انظر أبلغ عرض لهذا التفسير: M. Kennedy, Portrait of Elgar (London, 1968), pp.132-53,202-9.

139- May, Commemorative pottery, pp.73-4; D. Seekers, Popular Staffordshire Pottery (London, 1977), pp.3 0-1.

١٤٠- تم إنتاج ميداليات رسمية بمعرفة Royal Mint أكثـــر إيـــداعا فـــى ســـنوات ١٨٨٧، ١٨٩٧، ١٩٠٢، ١٩١١ انظر:

Rodgers, Coronation Souvenirs, pp.28-41؛ Edmundson, Collecting Modern Commemorative Medals, pp.54-61; H. N. Cole, Coronation and Commemoration Medals, 1887-1953 (Aldershot, 1953), p.5. See also app., table2.

141- D. Cannadine, 'From "Feudal" Lords to Figureheads: Urban Landownership and Aristocratic Influence in Nineteenth-Century Towns', Urban History Yearbook, v, (1978), pp.26-7, 31-2; M. Sanderson, The Universities and British Industry, 1850-1970, (London, 1972), p.81.

142- R.H. Hubbard, Rideau Hall: An Illustrated History of Government House, Ottawa, from Victorian Times to the Present Day (London, 1977), pp.20-38.

143- Sir. I. de la Bere, The Queen's Orders of Chivalry (London, 1964), pp.129, 143, 144, 149, 168, 171, 177, 178; Perkins, Westminster Abbeys: Its Worship and Ornaments, ii, p.202.

144- Nicolson, King George the Fifth, pp.98-101, 218, 486-90, 597-601; E. Longford, The Royal House of Windsor (London, 1976), pp.65, 91; R.

Rhodes James (ed). Memoirs of a Conservative: J. C. C. Davidson's Memoirs and Papers, 1941-37 (London, 1969), pp. 177-8.

145- Quoted in J. A. Thompson, 'Labour and the Modern British Monarchy', South Atlantic Quarterly, lxx (1971), p.341.

146- Wheeler-Bennett, king George VI, pp.636-7, 649-50; Longford, House of Windsor, p.91.

147- J. A. Thompson and A. Mejia, Jr., The Modern British Monarchy (New York, 1971), p.38.

148- Longford, House of Windsor, p.63.

149- J. A. Thompson and A. Mejia, op. cit., pp.71, 79.

150- Quoted in R. Lacey, Majesty: Elizabeth II and the House of Windsor, (London, 1977), p. 109.

١٥١- بالنسبة لأيقونات الأسرة المالكة فى القرن العشرين انظـر: R. Strong, The Royal Image, in Montgomery-Massingberd (ed.), Burke's Guide to the British Monarchy, p.l 12.

152- Zieglar, Crown and People, pp.76-7.

153- Wheeler-Bennett, King George VI, p. 160.

154- Longford, House of Windsor, p.91.

155- Walker, Daily Sketches, pp.13, 23, 126-7; Wynn Jones, Cartoon History of the Monarchy, pp. 132, 157-64, 174-9.

هناك بطبيعة الحال استثناءات تبرهن القاعدة. ففى عام ١٩٣٧ علق تـوم دريبـرج Tom Driberg – والذى صار فيما بعد مراسلا لجريدة ديلى اكسبرس – على مناسـبة التتـويج بنغمة عدائية لطمس المعلومات ، اعتبرت مناسبة فى غالبية الصحف والتى أثارت عاصفة عارمة بين القراء انظر:

T. Driberg, Ruling Passions (New York, 1978), pp. 107-9.

ولقد استمر تدفق أدب السير والذكريات أيضا بكامل قوته خلال هذه الفترة.

156- Lacey, Majesty, p.333; Jennings and Madge, May the Twelfth, p. 16.

157- Zieglar, Crown and People, p.31; Nicolson, King George the Fifth, pp. 670-1.

158- A. Boyle, Only the Wind Will Listen: Reith of the B.B.C. (London, 1972), pp.18, 161,281.

159- J.C.W. Reith, Intro the Wind (London, 1949), pp.94, 168-9, 221,238-41,279-82; A. Briggs, The History of Broadcasting in the United Kingdom, 4 vols. So far (Oxford and London, 1961-79), i, pp.290-1; ii, pp.11, 81, 100-1, 112-13, 157,266, 272, 396, 505.

160- R. Rhodes James (ed.), 'Chips': The Diaries of sir Henry Channon (London, 1967), p.123.

161- Jennings and Madge, May the Twelfth, pp.112-120.

162- H. McCansland, The English Carriage (London, 1948), p.85; C. Frost, Coronation: June 2 1953 (London, 1978), pp.57-8.

163- Ibid.,p.39.

164- H. Henson, Retrospect of an Unimportant Life, 3 vols. (London, 1942-50), I, pp.380-5; J. G. Lockhart, Cosmo Gordon Lang (London, 1949), pp.408-23.

165- Perkins, Westminster Abbey: Its Services and Ornaments, i, pp.113-17, 193-4; ii, p.207; iii, pp. 180-7; M. H. Fitzgerald, A Memoir of Herbert E. Ryle (London، 1928), pp.290-2, 307-10; L. E. Tanner, Recollections of a Westminster Antiquary (London, 1969), pp.65-8, 144-52.

١٦٦- ابتداء من عام ١٩٢٤ فإن الذين شغلوا الوظيفة هم على التوالى: Sir Edward Elgar (1924-34), Sir Walford Davis (1934-41), Sir Arnold Bax (1941-52), Sir Arthur Bliss (1953-75), Malcolm Williamson (1975-). See: Bolm, Grove's Dictionary of Music and Musicians, v, p, 627. For the work of one particular incumbent, see: H. C. Coles, Walford Davis: A Biography (London, 1942), pp. 157-61.

١٦٧- بالنسبة لموسيقى جورج السادس وإليزابيث الثانية انظــر: Musical Times, lxxviii (1937), pp.320,497; xciv (1953), pp.305-6.

168- Holst, The Music of Gustav Holst, 2nd edn (London, 1968) pp.46, 162; C. Scott-Sutherland, Arnold Bax (London, 1937), pp.181-2; S. Pakenham, Ralph Vaughan Williams: A Discovery of his Music (London, 1957), pp.118, 164-5; F. Howes, The Music of William Walton, 2nd edn (London, 1974), pp. 119-21.

169- Nicolson, King George the Fifth, p. 154.

170- W. J. Passingham, A History of the Coronation (London, 1937), p. vii.

171- Schramm, A History of the Englısh Coronation, pp.104-5.

172- Fried, Planning the Eternal City, pp. 31-3; E R. Tannenbaum, Fascism in Italy: Society and Culture, 1922-1945 (London, 1973), p.314; S. Kostof, 'The Emperor and the Duce: the Planning of Piazzale Augusto Imperatore in Rome', in Million and Nochlin (eds.), Art and Architecture in the Service of Politics, pp.270-325.

173- A. Speer, Inside the Third Reich (New York, 1970) chaps.5, 6, 10, 11; B. M. Lane, Architecture and Politics in Germany, 1918-1945 Cambridge, Mass,. 1968), pp. 185-95; Barden, Nuremberg Party Rallies, ch.6.

174- M. F. Parkins, City Panning in Soviet Russia (Chicago, 1953), pp.33-43; A. Kopp, Town and Revolution: Soviet Architecture and City Planning, 1917-1935 (London, 1970), pp.219-26; J. E. Bowlt,'Russian Sculpture and Lenin's Plan of Monumental Propaganda', in Millon and Nochlin (ed.), Art and Architecture in the Service of Politics, pp. 182-93.

175- Reps, Monuments Washington, pp.167, 170-4; Craig, Federal Presence, pp. 309-27.

176- H. Clunn, London Rebuilt, 1897-1927 (London, 1927), p.10.

177- J. P. Sten, Hitler: The Fuhrer and the People (London, 1975), pp.39, 82. 85-688-91. Sir N. Henderson, Failure of a Mission: Berlin, 1937-1939 (London, 1940), pp.70-1; Barden, Nuremberg Party Rallies, pp.113-20, 125, 133-4; S. Morley, 'A Talent to Amuse': A Biography of Neol Coward (Harmondsworth, 1974), p. 193.

178- B. Malinowski, 'A Nation-wide Intelligence Service', in C. Madge and T. Harrison, First Year's Work, 1937-38 (London, 1938), p.1 12.

179- New Statesman, 25 Jan. 1936; K.Martin, The Evolution of Popular Monarchy, Political Quarterly, vii (1936), pp.155-6.

180- Wheeler-Bennett, king George VI, pp.199,215,254, 302-4, 371-81; Donaldson, Edward VIII (London, 1976), chaps. 6-8.

181- Malinowski, 'A Nation-wide Intelligence Service', pp. 114-15.

182- The Times, Crown and Empire (London, 1937), p. 184.

183- Ziegler, Crown and People, p.97.

184- Frost, Coronation, p. 136.

185- Battiscombe, Queen Alexandra, p.302; Tanner, Recollections of a Westminster Antiquary, p.67.

186- Lacey, Majesty, p. 116.

187- Ibid., pp.76-8; Nicolson, King George the Fifth, p.92.

188- J. Pope-Hennessy, Queen Mary, 1867-1953 (London, 1959), pp.519-20.

189- Lacey, Majesty, p.78; Wheeler-Bennett, king George VI, p. 151.

190- Longford, House of Windsor, p.94

191- D. Marquand, Ramsay Macdonald (London, 1977), p.774.

192- Nicolson, King George the Fifth, pp.671-2.

١٩٣- لمزيد من التفاصيل راجع: The Times, Hail and Farewell: The Passing of King George the Fifth (London, 1936).

194- Dimbleby, Richard Dimbleby, pp.227-9; 1. Miall (ed.), Richard Dimbleby Broadcaster (London, 1966), pp.75-6. وبالنسبة لرد الفعل الشعبى لموت الملك انظر: Ziegler, Crown and People, pp.84-96.

195- Morris, Farewell the Trumpets, p.498.

196- Briggs, The History of Broadcasting, iv, p.470; Martin, The Crown and the Establishment, p. 15.

وأحسن تسجيل لجميع الاحتفالات الملكية الكبيرة اعتبارا من اليوبيل الفضى للملك جورج الخامس إلى حفل تتويج ابنته الكبرى ما قام به سير هنرى شانون Henry Channon. انظر:

Rhodes James (ed.), 'Chips' pp. 32-3, 54-7, 123-6, 464-5, 275-7.

197- Rodgers, Commemorative Souvenirs, pp. 38-43.

١٩٨- انظر إلى الجدول رقم ٢ بالملاحق الذى يبين أنه قد أعيد إنتاج الميداليات الرسمية فى دار السك الملكية بمناسبة الاحتفال بيوبيل الملك جورج السادس الخامس وحفل تتويج الملك جورج السادس بنفس الأسلوب الشائع منذ عام ١٨٨٧. ولكن فى عام ١٩٥٣ لم تنتج أى ميداليات رسمية لحفلات التتويج صادر عن دار السك التى أنتجت فقط ميدالية للتاج. وكان تعليق أودمندسون Edmundson تعليقا بناءا: إذ قال لقد أثير عن طريق هواة جمع الميداليات أن عدم إنتاج مثل هذه الميداليات كان يعد خصومة خطيرة للتراث، ولكن هناك تلميح أنه فى العصور الحديثة كان هذا التقليد قائما منذ حفل تتويج الملك إدوارد السابع Edward VII .

Edmundson, Collecting Modern Commemorative Medals, pp 65-6

١٩٩- على سبيل المثال، إن لجنة غرس الأشجار لحفلات التتويج، والسجل الملكي لغرس الأشجار وتدبير الأماكن المفتوحة واستصلاح الأراضي والمشروعات الأخرى المنفذة في الإمبراطورية البريطانية وأماكن أخرى، وعلى وجه الخصوص في الولايات المتحدة الأمريكية على شرف حفل تتويج صاحب الجلالة الملك جورج السابع. (Cambridge, 1939).

200- L N and M. Williams, Commemorative Postage Stamps of Great Britain, (1890-1966 London, 1967), pp.9,25-40; T. Todd, A History of British Postage Stamps, 1660-1940 (London, 1941), pp.211, 214, 215,217; H. D. S. Haverbeck, The Commemorative Stamps of the British Commonwealth (London, 1955), pp.89-94. انظر أيضا الجدول رقم ٥ بالملاحق.

ومن الجدير بالملاحظة أن بريطانيا تأخرت في الأخذ بنظام الطوابع التذكارية بالمقارنة بكل من أوروبا وبلاد الإمبراطورية. فمعظم الدول الأوروبية أصدرت الطوابع الخاصة للاحتفالات السنوية واليوبيلات في الفترة من ١٨٩٠-١٩١٤ . وفي بلاد الإمبراطورية أصدرت نيوفونلاند طوابع خاصة لتذكار حفل تتويج الملك جورج الخامس انظر :

Hobsbown "Invention Traditions", p. 19.

201- Rose and Kavanagh, The Monarchy in Contemporary British Culture, p.551.

202- Sir Charles Petrie, The Modern British Monarchy (London, 1957), p.215; Harris, Long to Reign Over US ? pp.27-55.

203- Lacey, Majesty, p.245; Ziegler, Crown and People, p.198; A. Duncan, The Reality of Monarchy (London ،(١٩٧٠ ،p.95.

204- Harris, Long to Reign Over Us ? p.137.

205- Briggs, Sound and Vision, p.471.

206- Longford, House of Windsor, p. 196; Morris, Farewell the Trumpets, pp.498-9.

207- Ibid., pp.545-57; Dimbleby, Richard Dimbleby, pp.370-5; B. Levin, The Pendulum Years: Britain in the Sixties (London, 1972), pp.399-407, R. Crossman, The Diaries of a Cabinet Minister, 3 vols. (London, 1975-7) I, pp.141-3, 145.

208- Ziegler, Crown and People, p.84.

209- Miall, Richard Dimbleby, p.83.

210- D .C. Cooper, 'Looking Back in Anger', in v. Bogdanor and R. Skidelsky (ed). The Age of Affluence, 1951-64 (London, 1970), p .260; Harris, Long to Reign Over Us? pp. 18-52.

211- Briggs, Sound and Vision, pp.457-73; Dimbleby, Richard Dimbleby, pp.223-39.

212- Lacey, Majesty, p.208; Shils and young, 'The meaning of the Coronation, p.80.

213- Ziegler, Crown and People, pp. 131-7.

214- Miall, Richard Dimbleby, pp. 145-6,. 157, 161, 167; Dimbleby, Richard Dimbleby, pp.225-52,326-30.

٢١٥- بالنسبة لوقـائع تغطيـة التليفزيـون للاحتفـال الملكـى انظـر: R. Baker, Royal Occasions', in Mary Wilson et al., The Queen: A penguin special (Harmondsworth, 1977), pp. 105-27.

216- Daily Mirror, 8 June 1977.

217- Ziegler, Crown and People, p. 176.

218- Hobsbawm, 'Inventing Traditions', pp. 1-110.

219- Geertz, Intepretation of Cultures, p. 449.

الفصل الخامس

رسم ملامح السلطة فى الهند الفيكتورية(*)

برنارد س. كوهن (**)

التناقضات الثقافية فى تشكيل مصطلح طقسى

فى منتصف القرن التاسع عشر تميز المجتمع الهندى الخاضع للاستعمار البريطانى آنذاك، بتباعد حاد بين مجموعة صغيرة غربية حاكمة ذات ثقافة بريطانية، وبين ربع بليون مواطن هندى أحكم البريطانيون قبضتهم عليهم. وقد تجلى بوضوح التفوق العسكرى لهذه المجموعة الصغيرة الحاكمة فى القمع الوحشى للتمرد المدنى والعسكرى الذى عم أرجاء جنوب الهند فى عامى ١٨٥٧ و١٨٥٨. وفى العقديـــن اللذين تلا هذا الحدث، تم تأسيس نظرية للسلطة معتمدة على أفكار وافتراضات حول التصنيف الصحيح للمجموعات المجتمعية الهندية وعلاقتها بالحكام البريطانيين. ولتوضيح هذا الأمر يمكن القول أن البريطانيين الذين بدأوا الحكم كغرباء Outsiders، أصبحوا من داخل المكان insiders وذلك بمقتضى اعتراف الملكية البريطانية بحق سيادة الهند بناء على قرار حكومة الهند فى ٢ أغسطس ١٨٥٨ الذى تم إعلانه فى ٨ نوفمبر فى جميع المراكز الرئيسية للحكم البريطانى فى الهند، والذى يحدد العلاقة الجديدة بين الملكية البريطانية ورعاياها الهنود والأمراء الهنود. وفى هذا التصريح، أكدت الملكة فيكتوريا للأمراء الهنود احترامها "حقوقهم، وكرامتهم، وشرفهم" بالإضافة إلى سيطرتهم على ممتلكاتهم المحلية، وأنها "ملتزمة بنفس الواجبات التى تربط بينها وبين رعاياها الآخرين". كما تضمن هذا التصريح التعهد بحرية ممارسة الشعائر، وكذلك تمتع الهنود "بحماية القانون المتساوية وغير المتحيزة". وأنه فى تطبيق هذا المبدأ "سوف تراعى الحقوق والعادات والتقاليد الهندية القديمة". وقد أخبرت الملكة كل الأمراء والرعايا الهنود أنها ستبذل قصارى جهدها لدفع

(*)ترجمت هذا الفصل الدكتورة شيرين أبو النجا، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

(**) برنارد كوهين Bernard S. Cohn أستاذ الأنثروبولوجى بجامعة شيكاجو، وله عدة مقالات عن التفاعل بين التاريخ والأنثروبولوجيا، ومقالات أخرى عن دراسة المجتمع الهندى.

"الصناعة المدنية وغير العسكرية بالهند، ولتنمية الأعمال ذات النفع العام والعمل على تقدمها"، كما أنهم "لابد وأن يتمتعوا بالتطور الاجتماعى الذى لا يمكن تأمينه إلا من خلال تحقيق السلام الداخلي وقيام حكومـــة جيدة"[١].

لقد قام هذا التصريح على افتراضين أساسيين: الأول أن هناك تعددية فى الهند فى الثقافة والدين والمجتمع، والثانى أن الحكام الأجانب عليهم مسئولية فى الحفاظ على شكل متكافئ فى الحكومة التى تضمن حماية النزاهة الكامنة فى هذه التعددية والعمل على دفع التطور المادى والاجتماعى الذى يعود بالفائدة على المحكومين.

كما يمكن النظر إلى هذا التصريح باعتباره إقرارا ثقافيا يتضمن نظريتين متداخلتين عن الحكم، أو بالأحرى متناقضتين. فالأولى تحاول أن تبقى الهند نظاماً إقطاعياً، والثانية تتطلع إلى إجراء تغييرات تؤدى فى النهاية إلى هدم النظام الإقطاعى. وكل واحدة من هاتين النظريتين الخاصة بالحكم البريطانى تتضمن أفكاراً حول سوسيولوجيا الهند، وحول العلاقة بين الحكام من ناحية والأفراد والمجموعات فى المجتمع الهندى من ناحية أخرى. فإذا كانت الهند ستحكم طبقاً للنمط الإقطاعى، فلا بد أن يتم الاعتراف بطبقة أرستقراطية هندية أو إيجادها، طبقة يمكنها أن تلعب دور التبعية الإقطاعية تجاه ملكتهم البريطانية (فيكتوريا). أما إذا كانت الهند ستحكم بواسطة البريطانيين طبقاً لنمط "حديث"، فلابد من تطوير مبادئ تساعد على إنشاء شكل مدنى جديد. وقد عبر المؤيدون لوجهة النظر الأخيرة عن رغبتهم فى إقامة شكل برلمانى لحكومة تعتمد اجتماعياً على مجتمعات ومصالح عبر أفراد يمثلون تلك الكيانات.

لقد كان المؤيدون البريطانيون لوجهتى النظر السابقتين يشتركون فى تصورهم عن ماضى وحاضر الهند، وفى إيمانهم ورغبتهم بضرورة الإبقاء على الحكم الملكى هناك. ففى شكلى الحكم، سواء الإقطاعى أو البرلمانى، فإن الهنود سيظلون على علاقة بالحكام البيض سواء كأتباع إقطاعيين، أو كنواب برلمانيين لمجتمعات ومصالح بعينها، إلا أن القرارات الفعالة على مستوى النظام بأكمله سيتم اتخاذها من قبل البريطانيين المستعمرين. لقد افترض الحكام البريطانيون أن الهنود فقدوا حقهم فى الحكم الذاتى بسبب ضعفهم الذى أدى إلى خضوعهم لعدد من الحكام "الأجانب"، منذ الغزو الآرى وحتى الهزيمة التى

ألحقتها بريطانيا بالمغول، وهم الحكام الإمبرياليون السابقون للهند. وبذلك قام البريطانيون المهتمون بحكم الهند بقبول حقيقة عدم أهلية الهنود للحكم الذاتى. وقد كان السؤال بالنسبة لهم ما إذا كان انعدام الأهلية أمرا كامنا ودائما، أم أنه يمكن للهنود أن يحكموا أنفسهم تحت وصاية معينة. إن النظرية الإقطاعية يمكنها أن تضم فكرة التمثيل النيابى، وكذلك إمكانية تطور الكفاءة والأهلية للحكم الذاتى. ويرجع ذلك إلى أن البريطانيين أنفسهم كانوا قد مروا بمرحلة الإقطاع فى تاريخهم، وعليه يمكن اعتبار ماضى البريطانيين هو حاضر الهنود. وبمعنى آخر، لقد تطور المجتمع والاقتصاد البريطانى -فى شكله الحديث- من ذاك الماضى، وبذلك فإنه نظرياً، يمكن للمجتمع الهندى الإقطاعى أن يصل إلى الشكل الحديث فى المستقبل البعيد. ومن الناحية السياسية، فإنه يمكن للطبقة الحاكمة أن تنافس الفعالية السياسية لدعم أصحاب الأراضى والأمراء والفلاحين أو الطبقة المثقفة (غربياً) الهندية الصاعدة، وذلك فيما يتعلق باتفاق عام حول طبيعة المجتمع الهندى وحول الإنجازات التى يتوجب تحقيقها، وكل هذا دون سؤال المؤسسات الاستعمارية القائمة.

وعلى هذا ففى ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر تم ترسيخ المفهوم القائل "إن السلطة التى تتحقق على صعيد الممارسة تحتاج إلى ماض نافع وآمن". فالماضى الذى كان قد تم تصنيفه ويتطلب تمثيلاً بالنسبة للبريطانيين فى الهند وإنجلترا، وللهنود أيضاً، كان يتضمن العنصر الهندى والبريطانى، ويتضمن أيضاً تنظيراً للعلاقة بينهما. فقد كانت الملكة، الحاكمة لكل من الهند وبريطانيا العظمى، هى مركز السلطة لكل من المجتمعين. وبذلك أصبح لرئيس الحكومة البريطانية فى الهند بعد ١٨٥٨ لقبا مزدوجا ومهمة مزدوجة. فبصفته الحاكم العام، كان مسئولاً مسئولية مطلقة أمام البرلمان، وبصفته "نائب الملكة"، كان يمثل الملكة وعلاقتها بالأمراء والشعب الهندى.

وهكذا وابتداء بعام ١٨٥٨، وفى محاولة لإعادة ترسيخ النظام السياسى، قام اللورد كانينج Canning، وهو أول نائب للملكة فى الهند، بعدة جولات فى شمال الهند ليعرض العلاقة الجديدة التى أعلنتها الملكة. وقد تميزت هذه الجولات بعقد اجتماعات احتفالية (دوربار زمن المغول) مع أعداد كبيرة من الأفراد، والنبلاء والمسئولين الهنود والبريطانيين حيث كان يتم الاحتفاء وإغداق الهدايا على

الهنود الذين أظهروا الولاء لحكامهم الأجانب (الإنجليز) أثناء الانتفاضات التى قامت فى عامى ١٨٥٧ – ١٨٥٨. فى هذه الدوربارات خلعت على أولئك الهنود الذين قاموا بحماية أرواح الأوربيين أثناء الانتفاضات وإمداد الجيش البريطانى بالقوات اللازمة والتموين ألقاب: راجا، نواب، راى صاحب، راى بهادور، وخان بهادور، وتم إعطاؤهم ملابس خاصة ونياشين تعرف "بالخلعات"، وأيضاً امتيازات خاصة وإعفاء من كثير من الإجراءات الإدارية المعتادة، وصرف معاشات وتخصيص قطع من الأراضى لهم. وقد تم اقتباس شكل هذه المراسم والاستقبالات(الدوربار) من الطقوس التى كانت تقام فى البلاط الملكى لأباطرة المغول من قبل، ومارسها حكام الهند فى القرن الثامن عشر من الهندوس والمسلمين، ثم اتبعها البريطانيون فى مطلع القرن التاسع عشر من خلال موظفين بريطانيين يتصرفون كحكام هنود.

كان الطقس الرئيسى الذى يقام فى بلاط المغول (دوربار) عبارة عن نوع من الشمول والإدماج. فالشخص الذى يتقرر تكريمه يمنح "نزار"، أى (عملات ذهبية) أو "بشكاش"، أى أشياء قيمة مثل الأفيال والجياد والمجوهرات وأشياء أخرى فاخرة. وقد كانت كمية العملات الذهبية الممنوحة أو الأشياء الأخرى القيمة تحدد طبقاً لقيمة الشخص ومكانته. وبالمقابل، فإن المغول يقدمون ما يعرف بالخلعة، وهى عبارة عن أطقم ملابس خاصة تشتمل على عباءة وعمامة وشال ومنمنمات تزيين العمامة وعقد ومجوهرات أخرى، وأيضاً دروع، كما يمكن أن تتضمن جيادا وأفيالا وأشياء أخرى ذات دلالة على السلطة والسيادة (النبالة). مرة أخرى، كان عدد هذه الأشياء وقيمتها يتميز بتراتبية شديدة حسب الحالة. كما أن بعض دلالات السلطة كالملابس واستخدام الطبول واللافتات كان يقتصر استخدامها على أفراد العائلة الحاكمة. وقد شكلت هذه الطقوس تحت حكم المغول وحكام هنود آخرين العلاقة بين المانح والمتلقى، أى لم يكن الأمر مجرد تبادل بضائع وأشياء نفيسة، إذ كانت الخلعة رمزاً "لفكرة الاستمرارية أو التوالى... وهى استمرارية تقوم على أساس جسدى، معتمداً على التواصل بين جسد المتلقى وجسد المانح والدمج بينهما عبر الملابس".[٣] وطبقا لرأى ف. و. بكلر F. W. Buckler، فإن هذا الدمج يعتمد على فكرة أن الملك يمثل "نظام حكم يقوم فيه بالتجسيد.. دامجاً فى جسده.. الأشخاص الذين يشاركونه الحكم"[٤].

ومن الجدير بالذكر أن هؤلاء المندمجين فى جسد الملك لا يعتبرون ضمن حاشيته بل هم جزء منه، " مثل العين التى تعتبر الوظيفة الرئيسية للبصر، والأذن التى هى مجال السمع". أما كلمة نزار Nazar أى العملات الذهبية التى تمنح فهى ترجع إلى كلمة "نذور" المأخوذة عن العربية والفارسية. وفى شكلها الأصلى، فهى تقدم فى شكل عملة الحاكم وتعبر عن اعتراف المتقرب أن الحاكم هو مصدر الثروة والهناء. إن تقديم النذور (العملات الذهبية) هو المقابل لعطاء الخلعات، وهو بذلك جزء من فعل الدمج. وفى النهاية، فإن كل هذا من وجهة نظر الشخص الذى يقدم النذور ويقبل الخلعات، لم يكن إلا تعبيراً عن الطاعة، والولاء، وقبول سلطة مانح الخلعات.

وفى احتفاليات بلاط المغول (الدوربار)، كانت هناك قواعد راسخة وواضحة بشأن تحديد أماكن البشر والأشياء فى البهو المخصص. فالحيز المكانى المخصص لشخص ما فى بهو الاحتفالات يدل على العلاقة مع الحاكم. فكلما ازداد قرب الشخص من الحاكم أو من يمثله كلما ارتفعت مكانته. تقليدياً، كان الحاكم الملكى يجلس على وسائد أو عرش منخفض موضوع على منصة مرتفعة، ويقف الباقون فى صفوف عمودية على اليسار واليمين فى القاعة أو الخيمة. وفى أماكن أخرى ملكية يمكن أن تكون الصفوف أفقية يفصل بينها ما يشبه الدرابزين، ولكن فى كل الأحوال فإن ذاك الذى يقترب موقعه من الملك يعنى أنه يشاركه السلطة أكثر. وبدخول بهو البلاط كان كل شخص يظهر الجلال والاحترام للملك، وغالباً ما يكون ذلك بالركوع، ثم إلقاء تحية بلمس رأس الملك بطرق مختلفة. وهذا يعنى فى عُرف الـــمغول أن ملقى التحية "قد قدم رأسه (مكان الأحاسيس والعقل) بكل خضوع كهدية للجمع الملكى" (٥). وإذا كان سيتم تقديم النذور أو البشكاش والخلعات أو أية هدايا أخرى، فإن على الشخص المعنى أن يتقدم للأمام ليقوم الملك بلمسه، ثم يقوم أحد ممثلى الملك أو الملك نفسه بإلباسه بدلة التشريفة ليتسلم هدايا أخرى. وإذا كان سيتم تقديم جياد أو أفيال، فإنه يتم اقتيادها إلى مدخل القاعة لتعرض على الحاضرين.

فى القرن السابع عشر والثامن عشر، أخطأ البريطانيون تفسير تلك الطقوس إذ رأوا فيها أفعالاً ذات طبيعة ووظيفة اقتصادية. فقد قاموا بتأويل النذور والبشاكش على أنها مجاملات ثم قاموا بترجمتها عملياً إلى " حقوق"

تتعلق بأنشطتهم التجارية. ففى حالة هؤلاء الخاضعين للحكام الهنود، كانت تلك الحقوق تغدق امتيازات تعد مصدر الثروة والمكانة. أما الأشياء التى كانت الأساس لعلاقات الدمج، كالأقمشة والملابس والعملات الذهبية والفضية والحيوانات والأسلحة والمجوهرات والأحجار الكريمة، فقد أولها البريطانيون على أنها بضائع نفعية وهو ما يشكل جزء من النظام التجارى. أما بالنسبة للهنود، فلم تكن قيمة هذه الأشياء متعلقة بالسوق ولكنها متعلقة بطقس الدمج. فمثلا، السيف الذى يتم تسلمه من يد أحد المغول أو من شخصية هندية عريقة الأصل تنقل بين عدة شخصيات تكون قيمته الأدبية والمعنوية أعلى من ثمنه فى السوق. أما الأقمشة والملابس التى تشكل العنصر الرئيسى فى الخلعات فقد كان الهنود ينظرون إليها على أنها شئ يورث. فقد كان يتم تخزينها وحفظها من جيل إلى جيل ويتم عرضها فى المناسبات الخاصة، أى لم تكن للاستخدام العادى اليومى. وبذلك قام البريطانيون بتفسير النذور على أنها رشوة والبشكاش باعتباره إتاوة وافترضوا الأمر كله على أنه نوع من المقايضـــة، أى إعطاء شئ مقابل الحصول على شيئ آخر.

فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، ظهرت شركة الهند الشرقية كأكبر قوة عسكرية فى الهند، وذلك بعد سلسلة متواصلة من الصراعات التى خاضتها مع منافسيها الفرنسيين حيث نجحت فى هزيمة نواب حاكم البنغال (١٧٥٧)، ونواب وزير أواظ Awadh، وإمبراطور المغول (١٧٦٤)، وتيبو سلطان ميسورى(١٧٩٩)، ومراطس تحت حكم شندهيا (١٨٠٣). وكان هؤلاء يستمدون قوتهم كسلطة وطنية داخل نظام الدولة فى القرن الثامن عشر عندما قام إمبراطور المغول بتعيينهم فى ديوان البنغال فى ١٧٦٥، وعندما قاموا أيضاً بدور (حامى) إمبراطور المغول فى ١٨٠٣، عندما أخضع اللورد ليك Lake دلهى، عاصمة المغول. وبدلاً من تنحية إمبراطور المغول عن الحكم وإعلان أنفسهم حكاماً للهند، قنع البريطانيون، بناء على تعليمات اللورد ولسلى Wellesley، الحاكم العام، "بإظهار التقدير والاحترام والاهتمام"[٦] لإمبراطور المغول. لقد ارتأى البريطانيون أن شركة الهند الشرقية ودورها كحامى للإمبراطور قد تصل إلى "امتلاك السلطة باسم المغول"[٧]. وهو ما اعتقد البريطانيون أنه شئ مفيد، فإمبراطور المغول من وجهة النظر الأوروبية "لم

يكن يملك أية قوة حقيقية أو سيطرةٍ أو سلطة فعلية"، وكل ما هنالك أن كل ولاية فى الهند وكل طبقة من طبقات الشعب تعترف بسلطته الإسمية"[٨]. وفى كتاب "تاريخ التمرد الهندى" History of the Indian Mutiny وهو الكتاب الذى كان ولا يزال يعتبر من أمهات الكتب حول "أسباب" الانتفاضة الكبرى، يعلق المؤلف جون كايى John Kaye على العلاقة بين شركة الهند الشرقية وبين المغول منذ ١٨٠٣ وحتى ١٨٥٧، فيقول "إنه تم خلق مفارقة سياسية" لأن إمبراطور المغول أصبح أشبه برجل "متقاعد يمشى فى مواكب المناسبات العامة ومجرد دمية.. لقد كان ملكاً وليس ملكاً فى آن واحد– شئ ولا شئ – وحقيقة وخدعة فى نفس الوقت"[٩].

وبعد أن سيطرت شركة الهند الشرقية على البنغال سيطرة عسكرية فى عام ١٧٥٧، ازداد نفوذها وبدأ العديد من العاملين بها يعودون إلى إنجلترا بثروة كبيرة بدأ أثرها يتضح فى النظام السياسى فى البلاد. وبذلك أصبحت علاقة الشركة بالعرش الإنجليزى والبرلمان مسألة سياسية حرجة. وعلى هذا –وبمقتضى قانون الهند عام ١٧٨٤– تم الوصول إلى تسوية جعلت البرلمان هو المنوط بالسيطرة على الهند، وبقيت الشركة هى الفاعل الرئيسى فيما يخص الأنشطة التجارية، فضلا عن الاحتفاظ بسيطرتها الأصلية على المناطق التى توجد فيها. وبدأ البرلمان مع مديرى الشركة فى الحد من تملك الموظفين لثروات خاصة، من خلال التقليل ثم إلغاء الأنشطة التجارية الخاصة أولاً، وثانياً اعتبار اندماج الموظفين الرسميين بالشركة مع صفوة الحكام من الأهالى بقبولهم النذور والخلعات والبشكاش "فسادا" وشكلا من أشكال الرشوة.

ونتيجة لتعريف الفساد بهذا الشكل والاحتفاظ بإمبراطورالمغول كرمز مركزى للنظام السياسى فى الهند تم خلق مفارقة سياسية أخرى. فالعرش الإنجليزى لم يكن عرش الهند، كما أن البريطانيين فى الهند كانوا خاضعين للعرش فى إنجلترا على حين لم يكن الهنود كذلك، وفي نفس الوقت استمر إمبراطور المغول هو "قلب الشرف" للهنود. ولم يكن ممكناً أن يتم دمج الإنجليز من خلال ممارسة طقوس رمزية لحاكم أجنبى، وربما – وهذا هو الأهم – أن الإنجليز لم يتمكنوا من دمج الهنود فى حكمهم عبر وسائل رمزية.

وفى أواخر القرن الثامن عشر، كان مسئولو شركة الهند الشرقية يقومون

بالعديد من الأدوار: تقدير الضرائب وجمعها، وشغل مناصب القضاء فى المحاكم الابتدائية والعليا، والقيام بممارسة بعض السلطات التشريعية والتنفيذية فى النظام السياسى الهندى، مما أدى برؤسائهم وكذا البرلمان إلى منعهم من المشاركة فى الطقوس وإقامة علاقات مع الهنود التابعين لهم. إلا أنه فيما يخص العلاقات مع حكام الأقاليم المتحالفين مع البريطانيين، فقد أدرك مسئولو الشركة أن الولاء يجب إظهاره رمزياً ليكتسبوا فاعلية فى أعين مؤيديهم والتابعين لهم. وبذلك بدأ البريطانيون فى إعطاء الخلع وقبول النذور والبشكاش فى احتفاليات رسمية مماثلة للطقس الهندى الأصلى (الدوربار).

ورغم أن البريطانيين، باعتبارهم "حكاما هنود" فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، استمروا فى قبول النذور والبشكاش ومنح الخلعات، إلا أنهم حاولوا تحديد المناسبات التى تقام فيها هذه الطقوس. على سبيل المثال، عندما يقوم أمير أو نبيل بزيارة مقر الحكومة فى كلكتا، أو عندما يقوم الحاكم العام والمحافظون وممثلو الحكومة وصغار الموظفين البريطانيين بجولة فى الأقاليم يعقد الاحتفال الطقسى وتمنح الخلعات دائماً باسم المحافظين أو الحاكم العام وبإذن كل منهم. ولم يكن المسئولون يحتفظون أبداً بالنذور أو البشكاش التى يقدمها الهنود، بل كان يتم حصر الأشياء المقدمة وتقييمها ثم يتم إيداعها فى التوشخانه، وهى خزانة حكومية خاصة مخصصة لتلقى الهدايا والتصرف فيها. وفى هذه النقطة يختلف البريطانيون عن الهنود فى قيامهم بتدوير الهدايا مباشرة بإعطاء أحد الهنود ما تم تلقيه من شخص آخر، أو بشكل غير مباشر ببيعها فى مزاد علنى بكلكتا، ثم يتم استخدام قيمتها لشراء أغراض أخرى لتقديمها هدايا وهكذا. وقد حرص البريطانيون دائما على تقدير قيمة ما يقدم لهم من هدايا حتى يمنحوا صاحبها خلعة مماثلة بلغة السوق. فمثلاً، إذا قدم شخص ما ١٠١ روبيه كنذور، فإنه يتلقى شالا أو عباءة بنفس القيمة كخلعة.

وهكذا يبدو الأمر وكأنه تم الاحتفاظ بكل طقوس المغول وأن تغيرت المعانى. فما كان تحت حكم الهنود طقس إدماجى تحول إلى طقس إخضاع دون وجود رابطة روحية بين شخص الملك وبين المتلقى. وبتحول عملية الأخذ والعطاء إلى "تبادل اقتصادى"، أصبحت العلاقة بين المسئولين البريطانيين والمواطنين الهنود علاقة تعاقديه. ففى النصف الأول من القرن التاسع عشر

حين توسع البريطانيون فى حكمهم، أقاموا حكمهم على فكرة العقد و"الحكومة الحسنة". وعلى هذا أنشأوا جيشاً من المرتزقة بمقتضى عقد "أكل ملح الشركة" كما عبر عنه بشكل مجازى. واحتفظ بالولاء بين الجنود الهنود وضباطهم الأوربيين على أساس دفع الرواتب بانتظام، والمعاملة "العادلة"، وعدم التدخل فى العقائد الدينية والعادات. وعند حدوث أى تمرد كان الجنود يعتبرون، أن العقد قد تم انتهاكه سواء ضمنياً أو علنياً مما كان يؤدى بهم إلى ارتداء قبعات جلدية أو الإبحار عبر "المياه السوداء"، أو الاضطرار إلى أكل ما هو محرم مثل دهن خنزير أو ثور مخصى.

وبذلك أصبحت الدولة هى المنشئة والضامنة للعلاقات التعاقدية بين الهنود فيما يخص استخدام الموارد البشرية والأرض، وذلك عبر تطبيق الأفكار الأوروبية الخاصة بالملكية والإيجار وتحصيل الضرائب. فبداية تم تحويل اللوردات (النبلاء) المحليين- وهم سدنة نظام اجتماعى يستند إلى فكرة كوزمولوجية (العالم كلاً منظماً) ويحتفظون بنظام صحيح بمقتضى الطقوس - إلى كبار ملاك أراضى Land Lords بالمعنى الواسع للكلمة. كما تم إنزال الملوك الهنود الذين كان لديهم سيطرة داخلية على مناطقهم إلى مرتبة رؤساء قبائل أو أمراء. وقد تم السيطرة على كل هؤلاء بمعاهدات تعاقدية فى طبيعتها، ضمنت بمقتضاها حماية حدود الولايات مع تعهد بمساندة الشركة من عائلة ملكية وحلفائها مقابل وقف شن الحرب. وتبقى المعاهدة سارية المفعول طالما أن هؤلاء الملوك "يمثلون حكومة حسنه" ويقبلون إشراف مسئول إنجليزى.

وأريد هنا أن أناقش فكرة أنه فى النصف الأول من القرن التاسع عشر كان هناك تناقض وعدم اكتمال فى الدستور الرمزى الثقافى للهند. ويُعرف رونالد إندن هذا الدستور بأنه: "يتضمن أشياء مثل خطط التصنيف، وافتراضات حول طبيعة الأشياء، والنظرة الكونية، ورؤية العالم، والنظام الأخلاقى، ومجموعة القوانين، وتحديد الوحدات الحكومية والمجموعات الاجتماعية، والأيديولوجيا، والعقائد الدينية، والطقوس والأساطير، والإجراءات، وقواعد اللياقة"[١٠]. وهذه العناصر ليست مجرد تجميع لأشياء بل هى مفردات مرتبة داخل نسق يؤكد على العلاقة بين كل مفردة وأخرى يضفى عليها قيمتها.

وفى هذا الخصوص نلاحظ أن النظرية الأصلية للحكم فى الهند قامت على

أساس فكرة الدمج ونظام التراتبية حيث تمتع الحكام بسلطة فوقية، كما أحاطوا (روحياً) المحكومين. وبذلك استمرت فكرة أهمية إمبراطور الـــمغول، حتى ولو كان "متقاعداً"، إذ أنه كان الوحيد الذى من حقه منح الألقاب للهنود العاملين بالشركة وكذا حكام الولايات المتحالفة، ويذكر اسمه فى خطبة الجمعة بالمساجد، كما ظلت عملات شركة الهند الشرقية تحمل اسمه حتى عام ١٨٣٥. بل لقد استمرت الكثير من الولايات الهندية حتى عامى ١٨٥٩ أو ١٨٦٠ فى سك العملة التى تحمل تاريخ تولى الإمبراطور الحكم. ورغم أن البريطانيين كانوا يشيرون إلى الإمبراطور باسم "ملك دلهى" إلا أنهم كانوا يستخدمون كل ألقاب الملكية عندما يحادثونه بالفارسية. وبما أن عرش بريطانيا لم يكن هو عرش الهند حتى ١٨٥٨، فإن الحاكم العام كان يجد صعوبة فى تكريم الهنود بالميداليات والألقاب. وعندما كان الحاكم العام يذهب فى جولة ليعقد اجتماعات رسمية للحكام الهنود، فإنه كان يقابل كل حاكم على حده لكى يتجنب مسألة ترتيب جلوس هؤلاء الحكام طبقاً لمراتبهم فى حضرته (الحاكم). وحتى خمسينيات القرن التاسع عشر لم يكن البريطانيون قد نظموا بعد تقليد تحية إطلاق النار كعلامة على احترام الحكام الهنود. كما لم يكن قد تم التوصل أيضاً إلى التمييز بين المراتب المختلفة عند إطلاق النار كتحية حتى عام ١٨٦٧.

ومن الجدير بالذكر أن الجهود التى بذلها الحاكم العام لإرساء نظام رمزى جديد أو للقضاء على التناقضات والفجوات الكائنة فى الدستور الرمزى الثقافى تمت مقابلتها بتشكك وأحياناً بتقريع من قبل مديرى شركة الهند الشرقية ورئيس مجلس إدارة الشركة فى لندن. وقد كان اللورد ويليام بينتنك، الحاكم العام للهند ١٨٢٨ – ١٨٣٥، هو أول من أدرك أفضلية إقامة عاصمة "إمبراطورية" بعيدة عن كلكتا واقترح على موظفيه بلندن "الاحتياج لنقطة رئيسية لتكون مقر الحكومة".(١١) وهكذا وقع اختياره على أجرا Agra، التى كانت عاصمة الإمبراطور "أكبر" المغولى، إذ ارتأى أنه ليس هناك اختلاف بين الظروف السياسية فى عهد "أكبر" وفى عهده باعتبار أن الاثنين كانا مهمومين "بالحفاظ على الإمبراطورية"(١٢). وبذلك أصبحت "أجرا" هى "الجوهرة اللامعة" فى (تاج) الحاكم العام(١٣)، لأنها تقع "وسط مشاهد الماضى ومجد المستقبل، حيث يتم الحفاظ على الإمبراطورية أو فقدها"(١٤).

وفى عام ١٨٢٩، عندما أثار بنتنك Bentinck مسألة إمكانية نقل العاصمة اعترض مجلس المديرين على أساس أنهم لا يحكمون مملكة واحدة مستقلة، بل إن الهند "تحكمها قوة بحرية بعيدة، وعليه فإن مقر الحكومة لابد وأن يتم التفكير فيه على هذا الأساس". لقد كان هذا الماضى البحرى/ التجارى بشكل خاص الذى سعى بنتنك إلى تغييره لإيمانه أن شخصية الحكم البريطانى "لم تعد تلك الشخصية غير المتسقة المكونة من التاجر والملك ولكنها شخصية قوة إمبريالية".(١٥) وقد اقترح اللورد إلينبورو Ellenborough، الذى كان رئيس مجلس إدارة الشركة ١٨٢٨ – ١٨٣٠ وأثناء التفتيش الدورى على حالة مناطق الشركـــة اقترح على رئيس مجلس الوزراء الدوق ويلنجتون أن تتبع حكومة الهند العرش(١٦) وذلك قبل أن يجدد البرلمان ميثاق الشركة لمدة عشرين عاماً، لكن الدوق رفض الاقتراح واعتقد إلينبورو أن الدوق "كان حريصاً على عدم إبعاد مصالح لندن التجارية"(١٧).

وعندما تولى إلينبورو منصب الحاكم العام للهند بعد الهزيمة النكراء التى ألحقها الأفغان بجيش الشركة عام ١٨٤٢، عقد عزمه على استرداد هيبة الحكم البريطانى فى الهند. وعليه فقد أصدر تعليمات بغزو أفغانستان نتج عنه نهب مدينتى غازنى وكابول كرد فعل انتقامى. ثم قرر إلينبورو الإشارة رمزياً إلى هزيمة المسلمين الأفغان باسترداد ما يعتقد أنه بوابات معبد سومنات Somnath، وهو معبد هندوسى شهير فى جوجارات (الذى قام المسلمون بسلبه وانتهاك قدسيته قبل ذلك بنحو ستمائة عام حيث نقلت البوابات إلى أفغانستان)، وتم إعادتها فى موكب نصر، ووضعت فى معبد شيد حديثاً فى جوجارات. وكانت تعليماته بشأن هذا الموكب أن توضع البوابات المصنوعة من خشب الصندل على عربة تمر خلال مدينة البنجاب إلى دلهى، مصحوبة بحارس شرف واحتفالية ملائمة.

وقد عبر إلينبورو عن نواياه عبر بيان رسمى "لكل أمراء ورؤساء وشعب الهند" جاء فيه أن عودة البوابات هى "سجل مشرف لمجد الأمة ودليل التفوق العسكرى للهند على الأمم المتاخمة لها". كما أنه قام بالتوحد مع شعب وأمراء الهند فيما يخص "المشاعر والمصالح"، وأكد أن "الجيش الملحمى" عكس "الشرف الخالد للمكان الذى اتخذته وطناً" وتعهد بالحفاظ على "سعادة بلدينا"(١٨). وفى نبرة

مشابهة كتب للملكة الشابة فيكتوريا عن هذا النصر قائلاً إن "ذاكرة السلطة الإمبريالية قد تم (الآن)... نقلها إلى الحكومة البريطانية"، وأن كل ما يتبقى فعله هو تحويل أمراء الهند إلى "تابعين إقطاعيين للإمبراطورة" إذا "كنتم جلالتكم ستصبحون رأس السلطة الإسمية للإمبراطورية"[١٩].

كان لدى إلينبورو نيشانا خاصا تم سكه لتكريم الجنود البريطانيين والهنود فى جيش الشركة الذين كانوا فى الصين أثناء حرب الأفيون فقرر استخدامه مرة أخرى. وبذلك التصرف، شعر دوق ويلنجتون أن إلينبورو قد استولى على امتيازات العرش[٢٠]. ومن الجدير بالذكر أن تصريحات إلينبورو فيما يخص عودة بوابات معبد سومنات قوبلت بنقد لاذع وسخرية من قبل البريطانيين سواء فى الهند أو إنجلترا. ورغم أن اهتمامه بالتمثيل الرمزى لدور بريطانيا الإمبريالى فى الهند لم يكن السبب الوحيد فى استدعائه عام ١٨٤٤، إلا أن تصرفه قد اعتبر أحد الرؤى للعلاقة بين الهند وإنجلترا التى لم تجد مساندة فى أى من البلدين.

ويمكن تتبع التناقضات والمصاعب الكامنة فى تحديد دستور ثقافى رمزى فى الجهود المبذولة فى هذا المجال فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. وهى الجهود التى كانت تحاول تشييد مصطلح طقسى يتم به ومن خلاله تمثيل السلطة البريطانية للهنود. ذلك أن استمرار استخدام الطقس المغولى أدى إلى صعوبات مستمرة، مثـــل المفاوضات الشاقة بين المسئولين البريطانيين والرعايا الهنود حول مسألة الأفضلية، وأساليب المخاطبة، واستمرار حق استخدام الألقاب المغولية، وتلقى المغول النذور من الهنود والمسئولين البريطانيين ومنحهم بالمقابل الخلعات وإصدار السندات (المواثيق الملكية) عند اعتلاء "مسند" الولايات الهندية وهو ما جعل البريطانيين يطلقون على هذا الطقس لغة "تمرير السندات".

لم يكن هذا الصراع محصوراً بين النبلاء وعلية القوم وبين المسئولين البريطانيين، بل انتشر فى الحياة اليومية فى مختلف محاكم شرق الهند، وكذا فى الإدارات المحلية فيما أصبح يعرف باسم "جدل النعال". والحاصل أن البريطانيين اتبعوا فى علاقتهم بالرعايا الهنود منطقاً مجازياً حيث أصبح ارتداء الهنود الأحذية فى حضور البريطانيين يعنى أنه محاولة لإرساء علاقات مساواة

بين الحاكم والمحكوم.ولذلك، فقد كان يتم إجبار الهنود على خلع أحذيتهم أو صنادلهم عند دخولهم فى منطقة البريطانيين سواء كانت مكاتب أم منازل، على حين أصر البريطانيون على ارتداء أحذيتهم عند دخولهم إلى منطقة الهنود بما فى ذلك المساجد والمعابد. على أن هذه القاعدة كانت تكسر عند ارتداء الهندى للملابس الغربية فى الأماكن العامة، لحضور مناسبات وطقوس ذات طابع غربى مثل حفل الاستقبال الذى يقيمه الحاكم العام، أو فى الصالونات أو المنتديات الأدبية أو حفلات الباليه، وعندئذ يكون من حقه ارتداء حذائه فى حضور سادته الإنجليز وهو استثناء له مغزاه بطبيعة الحال.

والحقيقة أن البريطانيين قاموا بتجريب عدة أشكال طقسية للاحتفال بالمناسبات العامة، من ذلك الاحتفال بوضع حجر أساس مبنى كلية الهندوس وكلية المحمديين(كلية إسلامية) فى كلكتا عام ١٨٢٤ عبر "الاحتفالات المعتادة للماسونية"[٢١]. وقد أنشئت هذه الكليات تحت رعاية لجنة الإرشادات العامة التى ضمت هنود وأوروبيين مسئولين عن توفير الموارد المادية لهذه المؤسسات من مصادر خاصة. وكانت مهمة هذه الكليات هى تعليم الهنود "المبادئ الأساسية للعلوم الطبيعية والأخلاقية"[٢٢]. وكان أعضاء الجالية الماسونية فى كلكتا – وهم كثرة –يقومون بمسيرة فى الشوارع تتقدمهم فرقة موسيقية، وكل طائفة منهم تحمل لافتتها ويجتمعون فى الميدان الذى ستقام فيه الكلية بالصورة التالية: "كانت أدوات حرفة البناء توضع على قاعدة كبيرة، ويقوم قداسة الأخ بريس Bryce بإقامة الصلاة للمهندس الأعظم للكون... وعلى قدر امتداد البصر تلاقى جموعاً ثم جموعاً من الوجوه الإنسانية، وكانت أسطح المنازل تعج بالمواطنين الشغوفين برؤية المشهد"[٢٣].

وبعد الصلاة، توضع العملات وطبق فضة محفور عليه إهداء فى الحفرة التى سيلقى بها "حجر الأساس". ثم يتم إنزال الحجر ويمسح بالذرة والزيت والنبيذ. ثم يقوم رئيس الإقليم بإلقاء خطبة ويختتم الاحتفال بعزف النشيد الوطنى "حفظ الله الملك". ولم يكن الطقس الاحتفالى فقط هو الذى يحمل السمة الغربية، بل أيضاً المؤسسات التى يتم الاحتفال بها وما تحمله من دلالات عامة/ مدنية. فالتعليم فى هذه الكليات كان تعليماً علمانياً لا علاقة له بالتعليم الدينى كما هو الحال فى المؤسسات التعليمية المحلية. ورغم أنه كانت هناك كلية واحدة

للهندوس وأخـــرى للمسلمين إلا أن الالتحاق بهما لم يكن مقتصراً على طوائف معينة كما كان معتاداً. وقد كانت المناسبة كلها بشكل عام تحمل طابعاً جديداً تماماً - إن لم يكن فريداً - ويرجع ذلك إلى أن مواردها المالية تم تجميعها من الاشتراكات العامة مما جعل الأمر يبدو وكأنه عمل خيرى ذو طابع أوروبى، بالإضافة إلى توظيف أموال اليانصيب.

كانت العقود الأولى من القرن التاسع عشر تتميز بثراء شديد فى احتفالات الانتصارات البريطانية سواء فى الهند أم فى أوروبا، وفى وصول الحاكم العام ومغادرته، وكذا الأبطال العسكريين، وفى وفاة وتتويج الملوك الإنجليز، وفى الاحتفالات بأعياد ميلادهم. وبالمقابل فإنه فى إنجلترا كان يتجلى نفس الطقس عبر الألعاب النارية، والعروض العسكرية، وحفلات العشاء والفرق الموسيقية، والصلاة المسيحية، والخطب الكثيرة. وقد شارك الهنود بشكل هامشى فى العروض العسكرية، فقد كانوا إما جنوداً أو متفرجين على الأقسام العامة من هذه الاحتفالات.

بناء الأحداث: معنى انتفاضة عام ١٨٥٧

تم إصلاح تناقضات الدستور الثقافى الرمزى للهند البريطانية فى انتفاضة ١٨٥٧، التى عادة ما توصف بالعصيان الهندى. فقد أدت هذه الانتفاضة إلى نزع الهيبة عن الإمبراطور المغولى، وهو ما يعد استعراضا وحشياً لقدرة البريطانيين على قمع الهنود، بالإضافة إلى تأسيس أسطورة تفوق الشخصية البريطانية على نظيرتها الهندية غير المخلصة. كما أن محاكمة الإمبراطور المغولى بعد هزيمة الانتفاضة كان بمثابة إعلان رسمى للتحول فى طبيعة الحكم[٢٤]. إذ أن تقديم الإمبراطور للمحاكمة يعنى أن الذين قاموا بهذا على اقتناع بأنه تصرف عادل وهو "إنكار واضح لإدعاء الملك فى الحكم". ويرى مايكل والزر Walzer أن معنى هذا التصرف يكمن فى أنه "يخدم الماضى من واقع الحاضر والمستقبل، ويؤسس لمبادئ سياسة جديدة مما يؤدى إلى ظهور نوع جديد من الحكومة"[٢٥].

على أنه يجب أن ينظر إلى محاكمة الإمبراطور من حيث علاقتها بالمرسوم البرلمانى لحكومة الهند الذى صدر عام ١٨٥٨، والتصريح الملكى

الذى صدر أول نوفمبر ١٨٥٨الذى سبقت الإشارة إليه. فالمحاكمة ونفى الإمبراطور بمقتضى حكم قضائى وإنهاء حكم المغول لم يتم إلا بعصف النظام السياسى السابق للمجتمع ونزع رداء قدسيته. والحق أن المرسوم البرلمانى والتصريح الملكى كانا إعلاناً عن بداية نظام جديد تطلب مركزاً ووسائل تمكن الهنود من إقامة علاقة مع هذا المركز، وتمكن السلطة البريطانية من إرساء تقاليدها الطقسية فى حكمها للهند.

وعلى هذا فإن الانتفاضة الكبرى (١٨٥٧ - ١٨٥٨) تعد علامة فاصلة فى النظام الثقافى للهند الإنجليزية كما كانت إيذانا بحدوث تغييرات رئيسية. فبالنسبة للصفوة البريطانية الحاكمة، سواء فى إنجلترا أو الهند، أصبحت المعانى المتصلة بأحداث ١٨٥٧ – ١٨٥٨ والتغييرات الدستورية الناتجة عنها هى المحور الذى تدور حوله نظرية الحكم الكولونيالى. فقد أدت الحرب إلى إعادة تحديد المجتمع الهندى والعلاقات الصحيحة بين الحاكم والمحكوم، وإعادة تقييم أهداف حكومة الهند. وبالمقابل فقد أدى كل هذا إلى تغييرات مستمرة فى الترتيبات الدستورية اللازمة لتحقيق هذه الأهداف. وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، دأب الإنجليز الذين يتجولون فى أرجاء الهند كزوار أو أثناء قيامهم بأعمالهم على زيارة أماكن الأحداث الكبرى وهى: تلال دلهى، والنصب التذكارى والحدائق فى كانبور المشيد به تمثال ضخم من المرمر لملاك البعث، وقصر الحاكم العام فى لكناو Lucknow. إن المقابر والنصب التذكارية والكلام المنقوش على الأحجار واللافتات المثبتة على الكنائس الأوروبية كلها كانت تحمل للإنجليز معانى الاستشهاد والتضحية والنصر المطلق للعسكريين والمدنيين، الذين أضفى موتهم القداسة على الحكم البريطانى فى الهند.

وبالنسبة للإنجليز بداية من عام ١٨٥٩ وحتى مطلع القرن العشرين، كان "العصيان" بالنسبة لهم ملحمة أسطورية تجسد قيمهم الرئيسية وتعبر عنها، وتصور لهم الحكم البريطانى فى الهند على أنه ما هو إلا تضحية وأداء الواجب ونوع من الجلد. وفوق كل هذا فقد كانت ترمز إلى النصر المطلق على الهنود الذين كدروا أمن وسلام سلطة ونظام يتسم بالشموخ.

تشكيل وتمثيل المصطلح الطقسى: التجمع الإمبراطورى لعام ١٨٧٧

فى العشرين سنة التى تلت نزع الهيبة عن دلهى والقمع النهائى لانتفاضة

١٨٥٨ اكتمل الدستور الثقافى الرمزى للهند البريطانية. وسوف أعدد باختصار عناصر محتويات هذا الدستور، ثم أنتقل لوصف كيفية تمثيل هذه العناصر فى حدث طقسى، وهو التجمع الإمبراطورى لعام ١٨٧٧، الذى أقيم لتنصيب الملكة فيكتوريا إمبراطورة للهند.

إن الحقيقة السياسية الرئيسية هى انتهاء حكم الشركة وإقرار ملك بريطانيا العظمى ملكاً على الهند عام ١٨٥٨. ويعد هذا التصرف الخطوة الأخيرة فى إزالة قداسة الإمبراطور المغولى، وإنهاء الموقع الملتبس للبريطانيين فى الهند على أساس أن الملكية البريطانية تشمل كلا من بريطانيا والهند معاً. وبدأ إرساء نظام اجتماعى يتخذ من التاج البريطانى مركزاً للسلطة يقدر على تنظيم كل الرعايا فى منظومة تراتبية واحدة. وأصبح الأمراء الهنود "تابعين إقطاعيين مخلصين" للملكة فيكتوريا يدينون لها بالولاء والطاعة من خلال نائب الملك. وبما أن الحاكم العام ونائب الملك ممثلان فى شخص واحد، فقد أصبح الحاكم العام هو مركز السلطة فى الهند ويتعين تحديد مرتبة كل الرعايا الهنود والبريطانيين فى علاقتهم به طبقاً لدرجتهم الوظيفية أو عضويتهم فى مجموعات بعينها.

وعموماً فقد اتبع البريطانيون فى الهند سياسة تراتبية تصنف الأفراد طبقاً لأفضليتهم، وهى أفضلية قائمة على مرجعية معروفة وثابتة، وهى بالترتيب: النسب والوراثة، ثم الكفاءة والترقى الوظيفى.أما بالنسبة للأمراء الحلفاء فقد تم تحديد مرتبة كل منهم عام ١٨٧٦ على أساس عدد ما لدى كل منهم من مسئولين بالقياس للآخرين فى ذات الإقليم، ومساحة الولاية التى يحكمها الأمير، ومقدار الدخل، والتاريخ الذى أصبح فيه حليفاً لشركة الهند الشرقية، وتاريخ العائلة، والعلاقة بالإمبراطور المغولى والموقف منه، ومدى الولاء للبريطانيين. وكان يتم الإعلان عن أفضلية المرتبة فى الاجتماعات الملكية التى يقيمها حاكم المنطقة أو القائد العسكرى لها، أو عندما يقوم الحاكم العام (نائب الملك) بجولة تفقدية.وقد تم وضع شروط معينة لتحديد مكان الأمراء والرؤساء فى "الدوربار" (بهو الاجتماعات) ومن هذه الشروط: الملابس التى يرتدونها، والأسلحة التى يحملونها، وعدد أفراد الحاشية والجنود المرافقين لهم فى معسكر نائب الملك حيث يقابلهم المسئولون البريطانيون العاملون فى المعسكر، وعدد الطلقات

النارية التى يتم إطلاقها تحية لهم عند دخولهم صالة "الدوربار" أو الخيمة، وما إذا كان نائب الملك سيتقدم لملاقاتهم للترحيب بهم وهم وقوف على البساط الملكى وتحيتهم، ومكان جلوسهم، وقيمة النذور التى يمكنهم تقديمها، وما إذا كان سيتم وعدهم بزيارة من نائب الملك. وحتى فى المراسلات مع نائب الملك، كانت صياغات التحية والألقاب التى يستخدمها البريطانيون مع الهنود وخاتمة الخطاب تحدد كلها المرتبة وتعتبر علاقات قبول أو تقييد.

وبنفس المنطق، كان يتم تصنيف الهنود الواقعين مباشرة تحت الحكم البريطانى فى المدن والأحياء والأقاليم، ويتم تسجيل هذا التصنيف فى سجلات الدوربار الرسمية. وكان ترتيب قيادات الحى يتم وفقاً لحجم الدخل، ومساحة الأرض المملوكة، وسلالة العائلة، ومدى الإخلاص للحكومة البريطانية. أما المسئولون الهنود والموظفون لدى الحكومة البريطانية فقد كان يتم تصنيفهم طبقاً لوظيفتهم ومدة عملهم وإنجازاتهم. أما باقى الجموع فقد كان يتم تصنيفهم طبقاً للطائفة والجالية والديانة التى ينتمون لها.

ولكن بعد قمع الانتفاضة مباشرة وإرساء ملكة إنجلترا "كمنبع الشرف" للهند، بدأ فحص نظام الألقاب الهندية الملكية بغرض إعادة تنظيمها بشكل تراتبى. وفى هذه الخصوص كان على الهنود حاملى الألقاب أن يقوموا بإثبات شرعية ألقابهم وفقاً لمرجعية حددها البريطانيون. ومنذ ذلك الحين كان من حق نائب الملك فقط منح الألقاب للهنود بناء على توصية المسئولين المحليين أو الإقليميين. وأصبح منح الألقاب يقوم على أساس الولاء، طول مدة الخدمة والتميز فيها، أو القيام بأعمال خيرية معينة مثل بناء المدارس والمستشفيات، والمساهمة فى اعتمادات مالية خاصة، والاستثمار الجيد للموارد مما يؤدى إلى تحسين الإنتاج الزراعى. وكانت الألقاب الهندية تمنح لحاملها مدى الحياة رغم أنه فى بعض العائلات المرموقة كان يمكن للوريث أن يتمتع باللقب إذا أظهر حسن السير والسلوك تجاه رأس العائلة. وفى سبعينيات القرن التاسع عشر تقريباً أصبحت الألقاب وثيقة الصلة بأهداف النظام الحكومى الجديد وهو "التقدم مع الاستقرار".

فى عام ١٨٦١ صدر نظام ملكى جديد للفرسان الهنود سمى "نجمة الهند". وفى البداية، كان هذا النظام الذى يشمل الفرسان الهنود والبريطانيين مقتصراً

على خمسة وعشرين عضواً هم أهم الأمراء الهنود والمسئولين والبريطانيين المتميزين مدنياً أو عسكرياً. وفى عام ١٨٦٦ تم توسيع هذا النظام بإضافة رتبتين أقل، وقرابة عام ١٨٧٧ كان هناك مئات من حاملى رتبة فارس التى تمنحها الملكة بشكلٍ شخصي. ولقد أضافت طريقة تقليد الرتبة والقوانين المرتبطة بها عنصراً أوروبياً للمصطلح الطقسى الذى كان يحاول البريطانيون إرسائه. فقد كانت كل أدوات هذه المنظومة أوروبية و(إقطاعية) وهى: عباءة أو رداء، وياقة، وميدالية تحمل تمثالاً صغيراً للملكة (كان ارتداء هذه الميدالية مكروهاً لدى المسلمين) وقلادة عنق. كما أن طريقة تقليد الرتبة أيضاً كانت أوروبية حيث يقرأ القرار ويتم تقديم شارة الفروسية ويقوم الفارس بالركوع أمام الملكة أو مـــن ينوب عنها. وقد كان الجانب التعاقدى فى كل هذه العملية واضحاً للهنود، إذا كان يتوجب إعادة كل ما يتسلمه الشخص المكرم بعد موته، وذلك عكس القرابين التى كان يقدمها الحكام الهنود فى الماضى والتى كان يتم حفظها كأشياء مقدسة وتعرض للجميع. كما أن المرسوم الصادر الذى يقر منح الرتبة كان يحتم على صاحبها التوقيع على الالتزام بأن يعيد ورثته الأشياء التى يتم تسلمها، بعد موته. وقد اعترض الهنود على البند الذى يسمح بسحب الرتبة إذا أظهر صاحبها عدم الوفاء. باختصار، أصبحت رتبة الفروسية جائزة "الخدمة الجيدة".

وبدأت العلاقة بين الهند والسلطة الملكية البريطانية تتحدد مع الرحلات التى كان يقوم بها أعضاء الأسرة المالكة للهند، وكانت أولى هذه الرحلات رحلة دوق أدنبرة فى عام ١٨٦٩، ورحلة أمير ويلز التى استمرت ستة أشهر فيما بين عامى ١٨٧٥ و١٨٧٦. ولا تقتصر أهمية هذه الرحلات على تأكيد العلاقة بين الهنود والسلطة، بل إنها كانت أيضاً تعرض بشكل جيد فى الصحافة البريطانية. فعند عودة أمير ويلز من الهند أقيم معرض كبير للهدايا القيمة التى تلقاها هناك. ومن المفارقة، أن هدية الأمير للهنود كانت الترجمة الإنجليزية لكتاب "الفيدا" التى أنجزها ماكس مولر.

على كل حال لقد شهدت الفترة ما بين ١٨٦٠ وحتى ١٨٧٧ توسعاً سريعاً لما يمكن تسميته استلاب الحضارة الهندية وتحديدها من قبل السلطة البريطانية. وفى هذا الخصوص تنبغى الإشارة إلى أن الحكم الكولونيالى يعتمد فيما يعتمد

لاستقراره على أشكال من المعرفة بقدر اعتماده على مؤسسات السيطرة المباشرة. ومن هنا كانت الإفادة من بحوث "الجمعية الآسيوية للبنغال" التى قام بتأسيسها ويليام جونز ومجموعة أخرى من الباحثين الأوروبيين عام ١٧٨٤، التى ساعدت على تطور منتظم فى مراكمة المعرفة بتاريخ الهند، وأنساق التفكير والممارسات والمعتقدات الدينية والمجتمع والمؤسسات. وجاء معظم هذا التراكم من الخبرة العملية فى المحاكم وجمع وتقدير الدخل والأمر الإنجليزى المصاحب لكل هذا بترتيب وتصنيف المعلومات. فأثناء هذه الفترة تمكن الأوروبيون تدريجياً من تحديد ما يمكن أن يحدد تفرد وتمايز الحضارة الهندية. وقد تضمن هذا التحديد تطوير نظام لدراسة اللغات والنصوص الهندية مما كان له عظيم الأثر على توحيد ومأسسة كلاسيكيات الفكر والأدب الهندى - للأوروبيين والهنود على السواء - وعبر تشجيع الهنود على إنتاج الكتب المدرسية، بدأ الهنود فى كتابة التاريخ بطريقة أوروبية، وغالباً ما قاموا فى هذا الشأن باستعارة أفكار أوروبية عن تاريخ الهند وماضيها.

وحوالى ستينيات القرن التاسع عشر بدأ إعداد مسح أثرى جيد وقام الأوروبيون بتحديد الآثار العظيمة فى الهند وأى الآثار قابلة للحفظ وللوصف كجزء من "تراث" الهند. كما قامت عمليات المسح السكانى والإثنوجرافى لوصف "شعوب وثقافات الهند" لتصبح مادة علمية متاحة للدراسات فضلا عن الصور الفوتوغرافية والجداول الإحصائية. وهذه المادة لم تكن متاحة فقط من أجل المسئولين، بل أيضاً من أجل علماء الاجتماع لكى تصبح الهند جزءاً من دراسة البشرية. ولما كان البريطانيون يعتقدون أن الفنون والحرف الهندية قد دخلت مرحلة تدهور حاد فى مواجهة التكنولوجيا الغربية والمنتجات الصناعية فقد قاموا بجمع هذه الحرف والفنون وحفظها ووضعها فى المتاحف. وبالإضافة لهذا تم تأسيس مدارس الفن فى المدن الرئيسية حيث يمكن تعليم الهنود فن النحت والرسم والحرف بطريقة هندية فى مضمونها ولكنها تروق للذوق الغربى. وبدأ المعماريون الهنود فى تشييد مبان على الطراز الأوروبى ذات موتيفات "شرقية". كما قامت الحكومة الإمبريالية بتأسيس لجان للبحث عن المخطوطات السنسكريتية والفارسية والعربية وحفظها. وبشكل متزايد بدأ الهنود المتعلمون فى اكتساب المعرفة عن ثقافتهم من خلال الدراسة والأفكار

الأوروبية. وبنفس الإيقاع، أخذ الحكام البريطانيون فى تعريف "الهندى" بشكل رسمى "وموضوعي": الهنود لابد وأن يبدون هنود. فقبل عام ١٨٦٠ كان الجنود الهنود يرتدون زياً غربياً شأن ضباطهم الأوروبيين، ثم أصبح الزى العسكرى للهنود والإنجليز يشمل العمامة والوشاح والسترة الضيقة وهى أزياء يعتقد أنها مغولية أو هندية.

وبهذه الرؤية التشييئية للهند ولحياتها وفكرها ومجتمعها وتاريخها، تم الاحتفال باكتمال الدستور السياسى للهند عبر تنصيب الملكة فيكتوريا إمبراطورة للهند.

مرسوم الألقاب الملكية لعام ١٨٧٦

فى ٨ فبراير ١٨٧٦، قامت الملكة فيكتوريا، ولأول مرة منذ وفاة زوجها عام ١٨٦١، بافتتاح البرلمان.وفى خطبتها أعلنت أنه سيتم تقديم مرسوم برلمانى يزيد من ألقابها الملكية وهو ما آثار دهشة المعارضة الليبرالية. فقد أشارت فى خطبتها إلى "العاطفة الحارة" التى استقبل بها ابنها أمير ويلز فى الهند من قبل "رعاياى الهنود". وهو ما أكد لها "أنهم سعداء فى ظل حكمى، ومخلصون للتاج"[٢٦]. وبالتالى فقد ارتأت أنه الوقت المناسب لإضافة المزيد من الألقاب لنفسها.

وفى الخطبة التى ألقاها دزرائيلى، رئيس الوزراء فى ١٧ فبراير ١٨٧٦ قام بعرض النقاش الذى جرى عام ١٨٥٨ والخاص بإعلان فيكتوريا إمبراطورة للهند. وآنذاك كان يعتبر الوقت مبكراً لمثل هذا الإجراء بسبب الظروف غير المستقرة فى الهند. ثم واصل حديثه قائلاً: إنه فى العشرين سنة اللاحقة ظهر اهتمام حقيقى بالهند فى بريطانيا. فقد أفرزت زيارة أمير ويلز للهند مشاعر متبادلة من التعاطف فى البلدين. وتأكد دزرائيلى أن اللقب الإمبراطورى، والذى لم يكن محدداً بدقة بعد، "سوف يخلق حالة كبيرة من الرضا ليس فقط بالنسبة للأمراء ولكن أيضاً للأمم الهندية بأكملها"[٢٧]. إذ إن هذا القرار يدل على "الإرادة الجماعية لشعب بريطانيا على الاحتفاظ بعلاقة وثيقة بالإمبراطورية الهندية"[٢٨]. وقد أكد دزرائيلى فى خطبته على تعددية الهند واصفاً إياها بأنها "بلد عتيق مكون من عدة أمم"، وشعوب وأجناس مختلفة، "يختلفون فى الدين والسلوك

والقوانين، بعضهم موهوب ومتحضر للغاية، والغالبية ذات ماض غابر نادر". كما قال إن "هذا المجتمع الكبير يخضع لحكم الملكة مباشرة، ويحكمه أمراء بعضهم ورث الحكم من أسلافه عندما كانت بريطانيا مقاطعة رومانية"(٢٩). إن هذه الفانتازيا التاريخية المبالغ فيها والتى عبر عنها دزرائيلى كانت جزءاً من الأسطورة التى أعيد تشييدها فى التجمع الإمبراطورى عام ١٨٧٧. فالهند مجتمع تعددى يفتقد أى اتساق فيما عدا ذاك الذى يضفيه عليه الحكم البريطانى تحت مظلة التاج الإمبراطورى.

وبذلك نرى أن دفاع المحافظين عن المرسوم قد استند إلى فكرة أن الهنود شعب مختلف عن الشعب البريطانى. فالهنود سريعوا التأثر بلغة الإطراء، ومن الأفضل أن يتم حكمهم عبر دغدغة خيالهم الشرقى على أساس أنهم "يغدقون قيمة عالية على أبسط درجات التميز"(٣٠). ومن ثم قام النقاش على أساس الأخذ فى الاعتبار العلاقات الدستورية بين الهند وبريطانيا. فالأمراء الهنود كانوا بالفعل تابعين إقطاعيين، والالتباس الحادث فى العلاقة بينهم وبين السلطة الملكية البريطانية سوف تقل حدته إذا كان للملك البريطانى لقب إمبراطور. ورغم أن الحكام الهنود كانوا يدعون "أمراء" باللغة الإنجليزية، إلا أن ألقابهم باللغات الهندية كانت تحمل معنى "الملك": لقب "مهراجا" على سبيل المثال. إذن بهذا اللقب الجديد: "إمبراطور"، سوف يتضح النظام التراتبى بجلاء وعدم التباس. وأكثر من هذا تمت الإشارة إلى أن الملكة اليزابيث كانت تستخدم هذا اللقب الإمبراطورى وأنه فعلياً ومنذ زمن حكم كانينج فى الهند كان الأمراء والحكام الآسيويين المستقلين مثل أمراء آسيا الوسطى (الكبرى) يستخدمون هذا اللقب فى الإشارة إلى الملكة. وتم تكرار هذا الزعم على أساس أن البريطانيين هم خلفاء المغول الذين كان لديهم تاج إمبرطورى وهو اللقب الذى كان يفهمه الهنود بكل مستوياتهم. وبالتالى ذهب المحافظون إلى القول أنه إذا كان البريطانيون قد خلفوا المغول، فإنه من الصواب أن يتم إعلان ملكة الهند، فيكتوريا، إمبراطورة.

على كل حال لقد تم طرح المرسوم الملكى للألقاب وحصل على الموافقة الملكية فى ٢٧ أبريل عام ١٨٧٦. وقد أدى الاحتياج إلى التغلب على هذه المناظرة الحادة والتغطية الصحفية المناهضة لها والتى وجدت طريقها فى الصحافة الهندية، وقام المثقفون الهنود المتعلمون فى الغرب بمناقشتها إلى

الإسراع فى تخطيط التجمع الإمبراطورى. وكان المخططون الثلاثة الرئيسيون لهذا التجمع هم دزرائيلى، وساليزبورى (وزير شئون الهند) واللورد ليتون (نائب الملك الجديد)، وقد أدركوا أهمية هذا التجمع فى إحداث تأثير على البريطانيين وعلى الهنود على السواء.

نوايا مخططى التجمع الإمبراطورى

عاد اللورد ليتون – نائب الملك والحاكم العام – إلى إنجلترا من البرتغال حيث كان سفيراً، وفى يناير ١٨٧٦ بدأ جهوداً حقيقية للتغلب على "جهله المطبق فيما يخص الهند" وتضمنت هذه الجهود اجتماعات مع أعضاء حكومة الهند وآخرين فى لندن ممن يعتبروا "خبراء" فى شؤون الهند. وكان أكثرهم تأثيراً هو برن O. T. Burne الذى رافق ليتون فيما بعد كسكرتيره الخاص، والذى يعتبره ليتون صاحب خطة التجمع[٣١].

قام ليتون باختيار برن سكرتيره الخاص لكى "يساعد فى استعادة العلاقات الطيبة بين الهند وأفغانستان، وفى نفس الوقت لكى يعلن عن اللقب الإمبراطورى للهند، وهما مسألتان، كما يقول برن، "كان معروفاً عنى خبرتى فيهما"[٣٢]. وكما هو شأن معظم نواب الملك، جاء ليتون إلى الهند بمعرفة يسيرة عن البلد وعن آليات عمل حكومة المستعمرة. ذلك إن معظم كبار الموظفين فى حكومة الهند قد ترقوا فى مراتب العمل المدنى مما يعنى حصولهم على خبرة عشرين إلى ثلاثين سنة وعلاقات وطيدة فى المجال البيروقراطى، بالإضافة إلى القدرة العالية على الخداع السياسى. وبالتالى فقد اشتكى نواب الملك بمرارة من إحباطهم فى تنفيذ خططهم وسياساتهم المملاة عليهم من الوضع السياسى فى إنجلترا. وبذلك أصبح السكرتير الخاص لنائب الملك هو همزة الوصل بين رئيسه وبين باقى الموظفين، إذ كانت مسائل التعيين والمراسلات والترقى والمواعيد تمر من مكتبه. واعتمد نواب الملك على السكرتير الخاص فى معرفته بالعلاقات الشخصية والطوائف المختلفة فى المجال البيروقراطى، واعتمدوا أيضاً على قدرته فى استخدام النفوذ الملكى المخول له. وبعد عشرين سنة من الخبرة فى مناصب وظيفية مختلفة تكونت لدى برن علاقات طيبة فى الهند، فضلاً عن أن منصبه فى إيرلندا ولندن مكنه من إقامة علاقات وطيدة مع القادة السياسيين فى إنجلترا.

بدأ التخطيط للتجمع الإمبراطورى بشكل سر ى بعد وصول ليتون وبرن مباشرة إلى كلكتا فى أبريل ١٨٧٦. وتكونت لجنة تضم كلا من: ت. هـ. ثورنتون وزير خارجية حكومة الهند، والذى كان مسئولاً عن العلاقات مع الأمراء ورؤساء القبائل فى الهند، والميجور جنرال اللورد روبرتس، (فيلد مارشال فيما بعد)، والقائد العام للإمدادات والتموين للجيش الهندى وكان منوطاً به التخطيط العسكرى للتجمع. وقد ضمت اللجنة أيضاً الكولونيل جورج كولى وهو سكرتير ليتون العسكرى، والميجور إدوارد برادفورد وهو من القسم السياسى ورئيس البوليس السرى الذى كان قد أنشئ حديثاً.

وكان رئيس هذه اللجنة توماس ثورنتون الذى تولى مناصب فى أمانة السر، إذ كان أمين سر حكومة البنجاب لمدة اثنى عشر عاماً قبل أن يتولى منصب وزير الخارجية. أما الميجور جنرال روبرتس والذى صنع اسماً لنفسه فى مجال خبرة الإمداد والتموين، فقد كان مسئولاً عن تخطيط المعسكرات والمخيمات فى دلهى[٣٣]، وقد أعجب اللورد ليتون بقدرته. وبناء على أدائه فى تخطيط التجمع تم اختياره لقيادة القوات البريطانية فى أفغانستان، وهو ما كان حجر الزاوية فى عمل روبرتس فيما بعد فى الهند وإنجلترا[٣٤].

اعتمدت اللجنة على أفكار ومقترحات قدمتها مجموعة صغيرة ومؤثرة من الخبراء السياسيين، وهم رجال أقاموا لعدة سنوات فى الهند أو عملوا كوكلاء للحاكم العام فى المحاكم الهندية الرئيسية. وفى المراحل الأولى من العمل كان الميجور جنرال السير هنرى درموت دالى أحد أفراد هذه المجموعة، وقد كتب عنه ليتون قائلاً: "هناك إجماع عام فى الرأى على أنه لا يوجد رجل فى الهند يمكنه التحكم فى الأمراء المحليين مثل دالى"[٣٥]. وكان دالى يعتقد أنه لا يمكن عقد اجتماع بلاط (دوربار) يضم كل الأمراء إذ سوف يثير وجودهم غيرة وحساسية الرؤساء[٣٦]. وكان معظم الخبراء السياسيين يرون أن "مشاكل الأقدمية وادعاءات أخرى كامنة سوف تظهر بالتأكيد، بالإضافة إلى الشعور بالاستياء الشديد والغبن ومشاكل كبيرة أخرى سوف تتبع ذلك"[٣٧]. وقد حاول ليتون أن يخفف من حدة معارضة الخبراء السياسيين بتجاهلهم بهدوء مؤكداً أن الاجتماع فى دلهى لن يكون اجتماعاً ملكياً durbar بل "تجمعاً إمبراطوريا". ولذلك فقد كان يأمل ألا تظهر مشكلة الأقدمية مما جعله يتحكم فى تبادل

الزيارات مع الأمراء ليتجنب مناقشة مطالبتهم بحقوق فى الأرض[٣٨].

وبنهاية يوليو من عام ١٨٧٦، أنهت اللجنة الخطة التحضيرية الأولية وتم إرسالها إلى مجلس نائب الملك وأرسلت خطوطها العريضة إلى لندن للحصول على موافقة ساليزبورى ودزرائيلى. وبحلول أغسطس كان الأمر يتسم بالسرية المطلقة، إذ كان ليتون يخشى أن يؤدى الإعلان عن الخطة إلى ضجة فى صحافة الهند – الهندية والأوروبية – حولْ تفاصيلها. وهى ضجة قد تؤدى إلى مناقشات "غير لائقة" مثل تلك التى حدثت مع المرسوم الملكى للألقاب.

كان ليتون يتوقع إنجاز الكثير من وراء هذا التجمع. فقد كان يأمل أن يتم بوضوح: "اعتلاء سلطة الملكة عرش المغول القديم الذى يرتبط فى خيال وعرف رعايانا الهنود بفخامة القوة المطلقة"[٣٩]. وبالتالى فقد تم أخذ القرار بعقد التجمع فى دلهى، العاصمة المغولية، وليس كلكتا. فى ذاك الوقت كانت دلهى مدينة صغيرة نسبياً تحاول النهوض بعد الدمار الذى لحق بها إثر انتفاضة ١٨٥٧. وكان سكانها يعتبرون "مهزومين". وعليه فإن أحد "التنازلات" التى أعلنت بالنيابة عن الملكة كانت إعادة فتح "زينة المساجد" الذى كان قد أُغلق عسكرياً أمام العبادة، وإعادة مسجد فاتبورى لمسلمى الهند الذى كان قد تمت مصادرته عام ١٨٥٧[٤٠].

وقد أدى اختيار دلهى كمكان للتجمع إلى تجنب ربط السلطة بموقع إقليمى مثل كلكتا أو بومباى. فقد كانت دلهى تتمتع بموقع رئيسى نسبياً رغم أن إمكانيات استضافة عدد كبير فيها كانت محدودة. ومن الجدير بالذكر أن موقع التجمع كان مرتبطاً بدلهى البريطانية وليست المغولية، إذ لم يتم اختيار الميدان الكبير فى مواجهة القلعة الحمراء (الذى تم إزالته وحاليا هو المركز السياسى الرئيسى للطقوس فى الهند)، بل تم اختيار موقع قريب من التل الذى شهد انتصار البريطانيين على الانتفاضة. فقد كان معسكر البريطانيين يقع على ذلك التل وينحدر شرقاً حتى نهر جامونا.

كان التجمع مناسبة جيدة لزيادة حماس "الأرستقراطية الهندية، التى يعتبر تعاطفها وولاءها ضماناً حقيقياً لاستقرار الإمبراطورية الهندية"[٤١]. وكان ليتون يحاول جاهداً توطيد العلاقات بين السلطة وتلك الطبقة الأرستقراطية، إذ كان

مؤمناً أن الهند لن يتم حكمها "بحكومة حسنة" فقط، بل أيضاً بتحسين ظروف الزراعة وإقامة العدل وإنفاق مبالغ ضخمة على أعمال الرى.

اعتمد التجمع بشكل رئيسى على تأثر الهنود الشديد بالاستعراضات وعلى الموقع الرئيسى للأرستقراطية، فقد كان ليتون يهدف إلى التأثير على (الرأى العام) فى بريطانيا وإلى تعضيد الحكومة المحافظة فى إنجلترا. وكان فى النهاية يأمل فى تحقيق تجمع ناجح ينتج عنه تغطية صحفية جيدة تظهر ولاء الأمراء والشعب الهندى، مما سيكون دليلاً ناجعاً على حكمة مرسوم الألقاب الملكية.

لقد أراد ليتون من خلال التجمع أن يقوم بتوحيد المجتمعات الرسمية وغير الرسمية البريطانية فى الهند ليدعما معاً الحكومة، وهو ما لم يتحقق. فقد اعترض كل من حاكم مدراس وبومباى على إقامة التجمع حتى بدا الأمر وكأن حاكم بومباى لن يحضر التجمع. فقد كان يرى أن المجاعة فى بومباى تحتم وجوده وأنه من الأفضل إنفاق تكاليف المشاركة فى التجمع على معالجة المجاعة فى مدينته للتخفيف من حدتها. كما تذمر الحاكمان من الاضطراب الذى سيحدثه غيابهما مع عدد كبير من الموظفين لمدة أسبوعين من أجل حضور التجمع.

ورأى الكثير من البريطانيين فى الهند، سواء المسئولين أم غير المسئولين وكذلك العديد من الصحف البريطانية الهامة أن التجمع هو جزء من سياسة الارتقاء "بالسود"، إذ كانت معظم الامتيازات موجهة للهنود. وفى هذا كتب ليتون قائلاً: إنه واجه "صعوبات عملية لإرضاء العنصر الأوروبى الذى كان ميالاً للتذمر، فضلا عن ضرورة تجنب تفضيل الجنس المهزوم على الجنس المنتصر"(٤٢).

وكانت معارضة خطة التجمع فى لندن والهند قوية للغاية حتى أن ليتون كتب للملكة فيكتوريا قائلاً: "إذا كان قد قدر سوء حظ التاج فى بريطانيا أن يفقد إمبراطورية الهند العظيمة، فإن ذلك لن يكون بسبب عدم ولاء الرعايا الهنود، ولكن بسبب روح الحكومة فى إنجلترا وعدم ولاء وعدم خضوع الأعضاء العاملين لدى جلالتكم فى الهند، والذين من واجبهم التعاون مع الحكومة فى الالتزام المنضبط والمخلص لأوامرها"(٤٣).

السوسيولوجيا الكولونيالية والتجمع

كان هدف التجمع فى لغة "تحليلية"، هو كشف مجتمع الهند بجلاء ووضوح.

فقد تم اختيار المدعوين بناء على أفكار الحكام البريطانيين عن النظام الاجتماعى الصحيح فى الهند. ورغم التأكيد على حضور الأمراء كحكام إقطاعيين والأرستقراطية الطبيعية، إلا أن التجمع ضم أيضاً طبقات أخرى مثل النبلاء، وملاك الأراضى ومحررين وصحفيين وممثلين عن نوعيات مختلفة. وفى سبعينيات القرن التاسع عشر ظهر تناقض فى النظرية البريطانية حول المجتمع الهندى. فبعض أعضاء الطبقة الحاكمة ارتأى أن الهند بشكل تاريخى كانت دوما مجتمعاً إقطاعياً مكونا من اللوردات ورؤساء القبائل والفلاحين. والبعض الآخر رأى أن الهند مجتمع متغير مكون من عدة طوائف وجاليات. وهذه الطوائف قد تكون كبيرة غير محددة الشكل مثل: الهندوس/ المسلمون/ السيخ/ المسيحيون/ وروحانيون (الذين يؤمنون أن لكل ما فى الكون روحاً)، ويمكن أن يكون التقسيم على أساس الإقليم فيقال بنغالى نسبة إلى البنغال وكوجراتى نسبة إلى كوجرات، أو طبقاً لطوائف مثل البراهاميون أو راجبوتيين أو بانييون، أو على أساس درجة التعليم ونوعيته فيقال الهنود المتغربنون. وهؤلاء المؤمنون بانقسام الهند إلى طوائف وجاليات سعوا إلى السيطرة عليها عبر إيجاد "ممثلين" لكل طائفة أو تجمع يتحدث باسمه وينقل ردود فعله.

أما طبقاً للمؤمنين بأن المجتمع الهندى مجتمع إقطاعى، فهناك "أرستقراطية محلية" فى الهند. ومن أجل تحديد وتنظيم هذه الأرستقراطية، خطط ليتون لإنشاء مجلس خاص وكلية عسكرية فى كلكتا. على أن تكون مهمة المجلس استشارية بحتة، ويتم استدعاؤه من قبل نائب الملك "الذى سيكون المجلس تحت سيطرته بشكل مطلق"[٤٤]. وما كان ينتوى ليتون فعله عبر هذا المجلس "هو تمكين نائب الملك من الحصول على آراء الهنود، على حين يتم تدجين ممثليهم مما سيحفظ لهم مكانتهم وحضورهم"[٤٥]. إلا أن خطة إنشاء هذا المجلس سرعان ما واجهت مشاكل دستورية ومعارضة من مجلس الهند فى لندن. فقد كان لا بد من قرار برلمانى لإنشاء مثل هذا المجلس على حين أن البرلمان لم يجتمع فى صيف وخريف ١٨٧٦. وبالتالى كانت النتيجة أنه فى التجمع الإمبراطورى تم إعلان أسماء عشرين "مستشار للإمبراطورة" من أجل "الحصول على مشورة ونصح الأمــراء والرؤساء فى الهند من حين لآخر فى المسائل الهامة، وبالتالى يتم ارتباطهم بالقوة العظمى"[٤٦].

أما الكلية العسكرية فى كلكتا فكانت ستصبح المعادل الهندى للكلية العسكرية فى لندن مما سيكون له أثر بالغ فى إرساء سلسلة من النبلاء فى الهند. فقد كانت الألقاب الهندية مشكلة تؤرق الحكام البريطانيين منذ بداية القرن التاسع عشر إذ بدت للإنجليز بدون تراتبية منظمة أو نظام واضح كذلك الذى فى مجتمعهم. فقد كانت الألقاب التى يعتقد أنها ملكية مثل راجا ومهراجا ونواب وبهادور تستخدم عشوائياً من قبل الهنود، كما أنها لم تكن مرتبطة بحكم فعلى لأحد الأقاليم أو رئاسة إدارة من الإدارات أو أى ترتيب من أى نوع يستند إلى مميزات معينة وفروق واضحة.

وقد تزامن مع إنشاء كلية عسكرية وضع خطة خاصة بمنح تسعين أميرا ورئيس قبيلة فى التجمع الإمبراطورى رايات كبيرة تحمل شعار النبالة الخاص بهم. وهى على شكل دورع مصممة على الطريقة الأوروبية عليها زخارف تحمل بداخلها موتيفات خاصة بالنسب مأخوذة من تاريخ الأسرة الملكية. وهذا "التاريخ" يتضمن أيضاً الأصول الأسطورية للعائلات وحوادث تربط هذه العائلات بالحكم المغولى، هذا فضلا عن جوانب من الماضى تربط هؤلاء الأمراء ورؤساء القبائل بالحكم الإنجليزى.

وكان من المخطط أن تقدم هذه الرايات فى التجمع الإمبراطورى لتحل محل النذور والبشكاش والخلعات، التى كانت من ممارسات الحكم المغولى. وبإلغاء طقوس الإدماج، أكمل البريطانيون عملية إعادة تحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والتى بدأت فى منتصف القرن الثامن عشر. فما كان معتمداً على نظام دمج الرعايا فى شخص الإمبراطور تحول الآن ليصبح تعبيراً عن نظام تراتبى واضح يتم فيه تقديم راية من الحرير لأمير هندى يصبح بمقتضاها أحد الرعايا الشرعيين للملكة فيكتوريا. وهكذا ومن وجهة نظر البريطانيين، أصبح الأمراء الهنود فرسانا إنجليز عليهم الطاعة والولاء للإمبراطورة.

كان ليتون على وعى تام أن بعض المسئولين ذوى الخبرة والإصرار، والذين عملوا فى الهند وأصبحوا أعضاء فى المجلس الهندى فى لندن سوف يرون فى تقديم الرايات وإنشاء الكلية العسكرية تصرفاً "تافهاً وسخيفاً"(٤٧). وهو ما كان من وجهة نظره خطأ كبيراً. فقد كتب قائلاً: "إذا تحدثنا من الناحية السياسية، فالفلاحون الهنود حشد خامل، وإذا تحرك فإنه لن يكون فى ركاب

طاعة البريطانيين، بل سوف يكون فى ركاب رؤساء القبائل والأمراء مهما كان طغيانهم"[٤٨].

أما الممثلون السياسيون الذين يحتمل أن يعبروا عن وجهة النظر المحلية" فهم من أسماهم ليتون باحتقار القردة Babbos، وهم أولئك الذين دأبوا على كتابة "مقالات شبه تحريضية فى الصحافة المحلية ولا يمثلون الأغلبية بل هم شريحة شاذة مجتمعياً لا تمثل إلا نفسها"[٤٩]. وقد شعر أن رؤساء القبائل الهنود والأمراء ليسوا مجرد نبلاء بل هم "أرستقراطية قوية" يمكن أن يقوم البريطانيون فى الهند بتأمين تواطؤها واستخدامها بفعالية. فبالإضافة إلى نفوذها على الجماهير، يمكن توجيه الأرستقراطية الهندية إذا تم التقرب إليها بشكل صحيح، وذلك لأنها "تتأثر بسهولة بالعواطف وسريعة التأثر بالرموز التى لا تمثل الحقائق تماماً".[٥٠] فالبريطانيون، كما يقول ليتون، يمكنهم أن يحققوا "الولاء الكامل دون أن يفقدوا أى قدر من نفوذهم"[٥١]. ولكى يدعم آراءه، أشار إلى الوضع البريطانى فى أيرلندا وخاصة التجربة الأخيرة مع سكان جزيرة أيونيا (اليونانيون) الذين تنازلوا لحكامهم الإنجليز عن كل امتيازاتهم بحماس مقابل ما أسماه "بعض الرايات التى تحمل الألوان اليونانية"، وذلك بغض النظر عن الحكومة "الحسنة" التى أعطاها لهم الحكم البريطانى. ولكى يؤكد ليتون آراءه عن الأرستقراطية الهندية أضاف قائلاً: "كلما اتجهنا شرقاً، تتعاظم أهمية الرايات"[٥٢].

تشـــريع السوســـيولوجيا الكولونياليـــة للهنـــد: المـــدعوون للتجمـــع الإمبراطورى

طبقاً لمصممى التجمع، جلس فى وسط البهو الثلاثة وستون أميراً الذين حضروا إلى دلهى. وقد وصفهم ليتون بأنهم يحكمون حوالى أربعين مليون فردا ويمتلكون أراض تفوق مساحة فرنسا وإنجلترا وإيطاليا[٥٣]. أما رؤساء القبائل والثلاثمائة "رئيس شرفى ونبيل" الذين حضروا فقد كانوا "زهرة (خيرة) طبقة النبلاء الهندية"، وفى هذا كتب ليتون:

"كان بينهم أمير أركوت وأمراء تانجور من مقاطعة مدراس، والمهراجا السيد جاى مانجال سينغ وبعض مديرى تالوكدارس من أوده Oudh، وأربعين ممثـــلا عن عائلات المقاطعة الشمالية الغربية، والجيل الثانى من العائلة الحاكمة

سابقاً فى دلهى، وأحفاد سادوزاى من كابول، ورؤساء قبائل السند، والسيخ ساردارس من أمريتسار ولاهور، والراجبوتيون من تلال كانجرا، وحاكم أمب Amb شبه المستقل وهى على حدود هازارا، وكذا موفدون من شيترال وياسين الذين خدموا فى حاشية مهراجا جامو كشمير، وعرب من بيشاور ورؤساء قبائل الباتان من كوهات ودراجات، وبيلوش تومدوس من دراغازى خان، وشخصيات مرموقة من بومباى، ونبلاء من المقاطعات الوسطى، وراجبوتيون من أجمير ومواطنون من بورما ووسط الهند وميسور وبارودا".(٥٤)

هذه القائمة من الأسماء والألقاب والأماكن كانت بالنسبة لليتون والإنجليز تجسيداً للتجمع. فالأسماء الغريبة والألقاب "البربرية"، وعلاوة على ذلك التنوع الشديد فى الزى والمظهر كانت كلها محل أنظار الإنجليز المراقبون للتجمع. فقد تضمنت قائمة المدعوين ممثلين عن عدة عائلات هندية ملكية مخلوعة مثل الابن الأكبر لملك أوده Oudh السابق وحفيد السلطان تيبو وأعضاء من العائلة المالكة السابقة فى دلهى (عائلة الإمبراطورية المغولية). فقد أضفى حضور هؤلاء فى التجمع مسحة من الانتصار الرومانى على الحدث. وكأن المفهوم البريطانى للتاريخ الهندى ظهر فى صورة "متحف حى" وخاصة في حضور أحفاد أعداء الإنجليز وحلفائهم. فالحكام الحاليون والسابقون كانوا تجسيداً لماض صنعه البريطانيون فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. كل هذا "التاريخ" تم تجميعه فى دلهى لإعلان وإثراء وتمجيد السلطة البريطانية الممثلة فى شخص ملكتهم(٥٥).

لقد تم ترسيخ التقاء الماضى والحاضر عندما تم الإعلان رسمياً لأول مرة عن التجمع الملكى، وذلك حين قيل أنه قد يكون من بين المدعوين هؤلاء "الأمراء ورؤساء القبائل والنبلاء الذين يمثلون فى شخصياتهم التباس الماضى ورفاهية الحاضر"(٥٦). فقد مثل الهنود الحاضرون من كل أرجاء الإمبراطورية وحتى الآسيويين الذين جاؤا من خارجها تنوعاً شديداً وتعددية كانت تستدعى الحكم البريطانى الإمبريالى. وبالتالى مثل نائب الملك، الذى يمثل الإمبراطورة، السلطة الوحيدة التى يمكنها أن توحد هذا التنوع الشديد الكامن فى "السوسيولوجيا الكولونياليه". أى أن وحدة الإمبراطورية كانت معتمدة على الحكم البريطانى المبارك الكهنوتى. وقد تمت الإشارة إلى هذه التعددية مرات كثيرة فى الخطب التى كانت إحدى سمات التجمع الذى استمر عشرة أيام. وأمام المأدبة الرسمية التى

أقيمت قبل التجمع والتى حضرها الهنود فى "أزيائهم المحلية" والبريطانيون بمعاطفهم وزيهم الرسمى، أعلن ليتون أن من يريد أن يفهم معنى اللقب الإمبراطورى، فإن كل ما عليه فعله أن "ينظر حوله" لكى يرى إمبراطورية "متعددة فى تراثها وفى سكانها الذين يمثلون تنوعاً لا نهائياً من الأجناس والمعتقدات التى شكلت شخصياتهم" (٥٧).

وهكذا تم تثبيت السوسيولوجيا الكولونيالية للهند وتنظيمها بشكل جامد. فقد كان نظام التصنيف معتمداً على عدة مرجعيات تتوعت عبر الزمن ومن إقليم لآخر فى الهند. وكان هناك مرجعيتان أساسيتان فى هذا التصنيف، الأولى ما رآه الإنجليز من أنها "طبيعية" مثل الطائفة والجنس والدين، والثانية هى المرجعية الاجتماعية التى يمكن أن تتضمن الإنجاز فى العمل والتعليم سواء الهندى أو الغربى، وتمويل المشروعات العامة، والأعمال التى تبرهن على الولاء(للإنجليز) وتاريخ العائلة من حيث النسب والسلالة. وما كان يظنه الإنجليز "أرستقراطية طبيعية" للهند كان يتناقض أحياناً مع طبقة "الأشراف المحليين" الذين اعتمدت مكانتهم على تصرفاتهم(المرجعية الاجتماعية) أكثر من نسبهم (المرجعية الطبيعية).

أما أغلبية الاثنين وعشرين هنديا الذين دعتهم حكومة البنغال باعتبارهم "أشرافا محليين" فكانوا من أكبر ملاك الأراضى ولهم سيطرة على أملاك شاسعة مثل هاتوا وداربانغا ودومرون فى بيهار، أو رجال مثل جاى مانجال سينغ من مونغير الذى أظهر ولاءه أثناء "ثورة" السنثال "وتمرد سيبوى"(٥٨).

وقد كانت مجموعة "نبلاء وأشراف" مدراس فى التجمع الإمبراطورى بقيادة حفيدى حاكمين مخلوعين وهما أمير أركوت وابنة آخر مهراجات تانجور. وبالإضافة إلى كبار ملاك الأراضى فى مدراس كان من بين الضيوف الرسميين الأعضاء الهنود فى المجلس التشريعى لمدراس وموظفين صغيرين. أما مجموعة بومباى من "الأشراف والنبلاء" فقد كانت الأكثر تنوعاً، ومن الواضح أنه تم اختيارها لأسباب تمثيلية. فقد أرسلت مدينة بومباى اثنين من البارسيين، أحدهما وهو مستيج جاجيبوهى وكان هو الهندى الوحيد الذى يحمل رتبة فارس إنجليزى بالوراثة ونصبته الحكومة الإنجليزية رئيسا للمجتمع البارسى فى بومباى. وبالإضافة لذلك فقد كان هناك تاجرا كبيرا يعتقد أنه "العضو الممثل

لطائفة المسلمين"، ومحام حكومى فى محكمة بومباى العليا ومحام ناجح آخر. وبذلك فقد مثل بومباى اثنان من البارسيين، واثنان من الماراثيين وواحد من الكوجراتتين وواحد مسلم. ومن بين الحضور الآخرين كان هناك عدد كبير من ملاك الأراضى، وقاضى محكمة صغيرة، ووكيل جامع ضرائب، وأستاذ رياضيات من كلية دكا، والمترجم الشرقى لحكومة بومباى[٥٩].

التخطيط للمستلزمات المادية للتجمع: المعسكرات والأمفيثياتر وعناصر الزينة

بنهاية شهر سبتمبر من عام ١٨٧٦ تم إعداد قوائم المدعوين وإرسال الدعوات الرسمية لهم. وانتقل التخطيط للترتيبات المادية الفعلية المطلوبة للتجمع من حيث موقع المعسكرات وتجهيزها لتوفر إقامة لأربعة وثمانين ألف فرد الذين سوف يتوافدون على دلهى فى ديسمبر. امتدت المعسكرات لمسافة خمسة أميال على شكل نصف دائرة متخذة من محطة قطار دلهى نقطة البدء. واستدعت هذه التحضيرات إخلاء مئة قرية، حيث تم استئجار أراضيها ومنع مزارعيها من زراعة المحاصيل الشتوية. وتضمن العمل أيضاً تطوير شبكة طرق وإمدادات مياه وإقامة عدة بازارات صغيرة ومرافق صحية. وكما كان معتاداً مع التجمعات الكبيرة للهنود فى القرن التاسع عشر، استبد القلق بالبريطانيين من احتمال انتشار مرض معد، فتم أخذ احتياطات طبية كبيرة. كما تم توظيف الكثير من العمال الذين جاء معظمهم من القرى التى تم إخلاؤها لإقامة المعسكرات. وبدأ التحضير الفعلى لتشييد المعسكرات فى ١٥ أكتوبر تحت رئاسة الميجور جنرال روبرتس.

وصدرت التعليمات للحكام الهنود المدعوين بإحضار معداتهم وخيامهم معهم، وبالتالى كان لابد من إعداد جدول للقطارات لكى تنقل آلاف الخدم والحيوانات التى رافقت الحكام. وتم وضع ضوابط صارمة على عدد التابعين المسموح لكل حاكم باصطحابهم. وقد تحدد عدد المرافقين لكل رئيس قبيلة على أساس عدد الطلقات النارية التى تطلق تحية لكل منهم: فمن يتم تحيتهم بسبع عشرة طلقة وأكثر سمح لهم بخمسمائة مرافق، ومن يتم تحيتهم بخمس عشرة طلقة له أربعمائة مرافق، وإحدى عشرة طلقة له ثلاثمائة مرافق، وتسع طلقات له مائتى مرافق. أما التابعون الإقطاعيون، الذين لا يتم تحيتهم بطلقات، فقد سُمح

لهم بمائة مرافق. وقد قدر مخططو التجمع أن عدد الهنود الحاضرين من حكام ومرافقين سوف يصل إلى ٢٥٦٠٠ فردا ولكن بعد انتهاء الاحتفال، وُجد أن عدد الهنود وصل إلى ٥٠٧٤١ فردا فى معسكراتهم، و٩٧٤١ فى المعسكرات الإمبراطورية من الموظفين والخدم والتابعين، وأيضاً ٦٤٣٨ فى المعسكرات المختلفة التى تضم عدة نوعيات، مثل رجال البوليس والبريد والتلغراف، والبازارات، والزوار[٦١]. وباستثناء معسكرات الفرق العسكرية التى بلغت حوالى أربعة عشر ألف هندى، كان هناك ثمانية آلاف خيمة شيدت فى دلهى وحولها لإقامة الضيوف. وبشكل عام كان هناك ما لا يقل عن أربعة وثمانين ألف فرد لحضور التجمع، منهم ١١٦٩ أوروبيا.

أما المعسكر الإمبراطورى الرئيسى فقد امتد بطول ميل ونصف وبعرض نصف ميــل على الأراضى المتاخمة للجانب الشمالى الشرقى من تلال دلهى، وهى التى كانت مكان الكانتونات العسكرية لما قبل الانتفاضة. أما مجمع خيام نائب الملك فقد كان مواجهاً للطريق الرئيسى مما يسهل عليه استقبال الأعداد الكبيرة من الزوار الأوروبيين والهنود. وقد وصف ويلر Wheeler، المؤرخ الرسمى للتجمع، خيام نائب الملك بأنها "بيوت من القماش" ووصف "السرادق" وهو خيمة الاجتماع الملكى (الدوربار) بأنها "قصر"[٦٢]. فى هذا "السرادق" رأس نائب الملك بلاطا ملكيا حيث جلس على الكرسى الملكى الموضوع على منصة مرتفعة، وفى الخلف وضعت لوحة للملكة فيكتوريا وهى متجهمة وترتدى الأسود وكأنها تراقب ما يحدث. وأمامه فرش البساط الملكى الذى وضعت عليه دروع حكومة الهند الإمبراطورية. ورتبت الكراسى على البساط بشكل نصف دائرى لأعضاء البلاط والمرافقين المهمين لرؤساء القبائل الذين يريدون أن يظهروا تقديرهم لنائب الملك والإمبراطورة. واصطف حول خيمة نائب الملك حاملو منافض الغبار المصنوعة من ذيول الخيل والثيران الآسيوية، يرتدون بزة الخدم الملكى. وفى آخر الخيمة وخلف الكراسى اصطف الفرسان الهنود والأوروبيون. وفى النهاية تم إضاءة المشهد كله بلمبات الجاز.

وإلى يمين خيام نائب الملك مباشرة، كان حاكم بومباى وعلى يساره حاكم مدراس، ثم خيام اللواءات. وفى الطرف الجنوبى الشرقى من المعسكر الإمبراطورى – عند التقاء خيام نائب الملك وحاكم مدراس – كانت خيام قائد

الجيش الهندى وقائد جيش مدراس وبومباى. وكان لهذه الخيام المداخل الخاصة بها، وكذلك مساحة مشابهة لمساحة خيام نائب الملك. وفى الخلف من هذه الخيام تقع خيام ممثلى الحكومة والممثل المقيم لحيدر آباد ونواب الحاكم العام لوسط الهند وبارودا وراجبوتانا. وكانت وسيلة الوصول لهذه الأخيرة عبر طرق داخلية، إذ لم تكن تقع فى مواجهة السهول المنبسطة.

وخلف السهول وعلى بعد ميل إلى خمسة أميال تناثرت خيام الهنود التى تم ترتيب أماكنها إقليمياً. فعلى الناحية الشرقية من التل وعلى سهل نهر جومنا وبالقرب من المعسكر الإمبراطورى، تقع خيام نظام حيدر آباد وجاكوار بارودا، ومهراجا ميسور وهى "الخيام الخاصة للمحليين". وأمام المعسكر الإمبراطورى كانت خيام رؤساء قبائل وسط الهند، ومعسكر المهراجا سنديا من جواليور الذى كان أقرب إلى معسكر نائب الملك. وعلى بعد ميلين ونصف من الجنوب كـــانت خيام رؤساء قبائل الإقليم الأوسط والشمالى الغربى لبومباى. وبمحاذاة الحائط الجنوبى والغربى لمدينة دلهى كانت هناك خيام رؤساء قبائل البنجاب. أما مهراجا كشمير فقد حظى بمكان متميز بالقرب من المعسكر الإمبراطورى. أما معسكرات رؤساء قبائل راجبوتانا فقد كانت على مساحة خمسة أميال بمحاذاة طريق جورجون جنوب المعسكر الإمبراطورى. وعلى امتداد خمسة أميال ونصف بمحاذاة طريق كوتب تقع معسكرات تالوكدارس أوده. وأما نبلاء البنغال ومدراس فقد كانت معسكراتهم تقع على بعد ميل من المعسكر الرئيسى.

كان هناك تناقضاً ملحوظاً فى تصميم معسكرات الأوروبيين والهنود. فقد كانت خيام الأوروبيين مرتبة بشكل جيد فى طرق مستقيمة حيث تصطف الخيام على الجانبين ووضعت الحشائش والزهور التى جاء بها البريطانيون لكى تضفى مسحة إنجليزية، أما النباتات فقد جاءت من حدائق ساها رانبور ودلهى. أما فى المعسكرات الهندية، فقد مُنح كل حاكم مساحة ليرتبها طبقاً لمزاجه الخاص. ومن وجهة نظر الأوروبيين، بدت المعسكرات الهندية مهملة وغير مرتبة حيث وضعت أماكن الطهو بشكل عشوائى، بالإضافة إلى حشود البشر والحيوانات والعربات التى تعوق سهولة الحركة. ورغم ذلك، علق معظم المراقبين الأوروبيين على حيوية وألوان المعسكرات الهندية[٦٣].

ولم يفت بعض الهنود ملاحظة الاختلاف الشاسع بين المعسكر الإمبراطورى

والمعسكرات الأخرى. فقد علق السير دينكار راو، الذى كان رئيس ديوان سنداهيا، قائلاً لأحد مساعدى ليتون: "إذا أراد أى إنسان أن يعرف لماذا الإنجليز هكذا ولماذا يجب أن يظلوا أسياد الهند فما عليه إلا الصعود إلى برج فلاج ستاف (أعلى نقطة تطل على المعسكرات) ليشاهد هذه المعسكرات البديعة. دعه يلاحظ الأسلوب والنظام والنظافة والترتيب والكمال فى كل التنظيم، وسوف يدرك فوراً النموذج الذى يحمله كل لقب حاكم آمر ذلك الذى يمتلكه جنس دون الآخر".[٦٤]

هناك الكثير من المبالغة وربما بعض المصلحة الذاتية فى كلام دينكار راو، إلا أنه يوضح أحد الأشياء الرئيسية التى أراد ليتون ومساعدوه إنجازها من خلال هذا التجمع، وهو تقديم طبيعة الحكم البريطانى من وجهة نظرهم. وهذا ما مثله المعسكر في نظرياتهم، أى النظام والترتيب اللذين يعتبران فى الأيديولوجية البريطانية جزءاً من نظام السيطرة الكولونيالية.

الأمفيثياتر والأقدمية

منذ بداية التخطيط كانت مسألة تنظيم مقاعد الحكام الهنود تعتبر الأمر الوحيد الرئيسى الذى يعتمد عليه نجاح التجمع. فكما رأينا من قبل، فإن مشاكل الأقدمية. وهى من وجهة نظر أحد الخبراء مثل دالى Daly وهى التى كانت تربك اجتماعات الدوربار المغولى، وكان يجب تجنبها. وكان تحويل اجتماعات الدوربار إلى تجمع أعطى ليتون الفرصة أن يفعل هذا بالفعل. فقد أصر على أن التجمع لن يكون مشابهاً للدوربار المغولى "فى ترتيبة أو احتفالاته، ولن يشبه أى من تلك الاجتماعات المماثلة"[٦٥]، إذ إن الطقس الفعلى الذى سوف يعلن فيه اللقب الجديد لن يعقد" فى خيمة"، ولكن "فى الهواء الطلق مما يحرره من مشاكل الأقدمية وتبادل الهدايا وكل معوقات الاجتماع العادى للدوربار"[٦٦]. واهتدى مصممو التجمع إلى حل فريد فى ترتيب المقاعد، فقد تم اتخاذ القرار أن الأمراء سوف يجلسون فى نصف دائرة مرتبة إقليمياً من الشمال إلى الجنوب. وسوف يجلس نائب الملك على منصة عليها الكرسى الملكى وحوله موظفوه المباشرون وأفراد عائلته. وسوف توضع المنصة بشكل يجعل كل الهنود أو على الأقل الذين يجلسون فى النصف الأول على بعد متساو من نائب الملك. وبذلك لا يمكن أن يدعى أحد تفوقه على الآخر. أما منصة الجمهور فسيتم تقسيمها طبقاً للإقليم

أو الولاية، باستثناء كل من جاكوار بارودا ونظام حيدر آباد ومهراجا ميسور الذين سيجلسون فى قسم خاص فى مركز النصف دائرة. وكان لكل جزء جغرافى رئيسى مدخل خاص، وبما أن أقدمية كل قسم جغرافى قد تم ترتيبها بدقة، فقد اعتقد المصممون أنه لـــن يكون هناك مشاكل بالنسبة للأقدمية بين الأقسام. كما كان هناك طريق منفصل يفضى إلى المداخل وتم تحديد مواعيد الدخول. أما الأوروبيون فكان من المخطط أن يجلسوا مع الهنود، فمثلاً سيجلس حاكم البنجاب مع أمراء ونبلاء البنجاب، وينطبق الأمر كذلك على راجبوتانا إذ يجلس حاكمها مع رؤساء القبائل والمواطنين فيها. وفى هذا كتب ليتون معلقاً: "لا يعترض رؤساء القبائل على الجلوس فى مجموعات من نفس قوميتهم وإقليمهم بقدر اعتراضهم على الاختلاط بآخرين من أقاليم أخرى كما كان يحدث فى اجتماعات الدوربار. فكل رئيس قبيلة سوف يتقدم من معسكره فى موكب أفيال ليجلس فى المكان المخصص له وفى وقت محدد يقابل فيه نائب الملك".(٦٧)

وبالإضافة لتلك المنصة المخصصة لكبار الشخصيات، تم تشييد منصتين تواجه تلك الرئيسية للمرافقين وزوار آخرين. ووقفت أعداد كبيرة من جنود الجيش الهندى وجيش الأمراء فى نصف دائرة فى مواجهة المنصة الرئيسية. وفعل الخدم وهنود آخرون نفس الشئ. واختلط بالمتفرجين أعداد كبيرة من الأفيال والخيول بسياسها وركابها.

وللتأكيد على تفرد الحدث قام المصممون بتطوير موتيفة رئيسية يمكن وصفها أنها "فيكتورية إقطاعية". وكان لوكريدج كيبلنج، وهو والد الشاعر رديارد كيبلنج، هو المسئول عن تصميم أزياء وزينة هذا التجمع. ومن الجدير بالذكر أنه كان مدير مدرسة الفن بلاهور وكان منتمياً للتيار الفنى المسمى "ما قبل رافاييل"، وكان "صانع خزف بارع" كما وصف نفسه.

على كل حال شُيد منبر كبير لنائب الملك مواجه للمنصة الرئيسية بشكل سداسى الأضلاع والزوايا، طول كل ضلع أربعين قدماً، بلغت مساحته الكلية ٢٢٠ قدماً وبلغ ارتفاع قاعدته الحجرية عشرة أقدام. وكانت هناك سلالم عريضة تفضى إلى المنصة التى وضع عليها الكرسى الملكى. ووُضعت تعريشة كبيرة فوق المنبر، وزينت الأعمدة التى ترفعها بأكاليل زهور شجر الغار، وتيجان ملكية، ووجوه منحوتة لنسور، ورايات عليها صليب القديس جورج

والعلم البريطانى. أما إفريز التعريشة فقد رسمت عليه الوردة، وزهرة الشامروك (شعار أيرلندة) وزهرة الشوك (شعار اسكتلندة) وزهرة اللوتس (شعار الهند). وتدلت من الأعمدة دروع عليها الهارب الأيرلندى وأسد رامبانت الاسكتلندى والثلاث أسود الإنجليزية. أما المنصة النصف دائرية والتى بلغت مساحتها ٨٠٠ قدما التى جلس عليها رؤساء القبائل وكبار موظفى الحكومة، فقد تم تزيينها بالزنبقة (شعار الكشافة) والرماح المطلية بالذهب والتيجان الملكية. أما فى الأماكن الخلفية، فقد عُلقت رايات حريرية تحمل شعار النبالة للأمراء ورؤساء القبائل. ورغم كل هذا لم ينبهر كل المشاهدين بهذا الديكور، فمثلاً قال برينسب –وهو رسام تم تكليفه من قِبل الأمراء برسم لوحة للمشهد لكى يقدموها هدية للإمبراطورة– إنه كان مذهولاً مما رآه من ذوق ردئ. فعندما رآى المشهد كتب يقول:

"يا للهول! ماذا على أن أرسم؟ إنه شئ يضاهى قصر الكريستال فى القبح... فكله حديد وذهب ولون أحمر وأزرق وأبيض... منبر نائب الملك يبدو كمعبد قرمزى ارتفاعه ٨٠ قدما. لم أر مثل هذا الديكور المبتذل أو الذوق الردئ.[٦٨] وأضاف قائلاً: كانوا يراكمون الزينة والألوان، إذ بدا منبر نائب الملك مثل الدور الثانى عشر فى كعكة الحلوى. فقد ثبتوا فى المكان كله الأحجار المنحوتة بدقة ودروعاً من الصفيح وفؤوس المعركة. والحجم كله (لبناء المواقع) يضفى على المشهد شكل السيرك العملاق والزينة لا تتمشى مع كل هذا".[٦٩]

التجمع الإمبراطورى

بحلول يوم ٢٣ ديسمبر، كان كل شئ مجهزاً لوصول الشخصية الرئيسية للتجمع وهو اللورد ليتون، نائب الملك. فقد استقر الأربعة وثمانين ألف مدعو من هنود وأوروبيين فى معسكراتهم وجُهزت الطرق واكتمل الموقع. وكان من المقرر أن تستمر أنشطة التجمع أسبوعين بهدف تنصيب الملكة فيكتوريا "قيصر الهند". وهو لقب اقترحه جـــ. و. ليتنر أستاذ اللغات الشرقية وعميد الكلية الحكومية فى لاهور. وليتنر مجرى الأصل بدأ عمله مستشرق وعالم لغة ومترجما فى الجيش الإنجليزى أثناء حرب القرم. وقد تلقى تعليمه فى القسطنطينية ومالطا والكلية الملكية بلندن، وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة فرايبورج. وحاضر بالعربية والتركية وعمل أستاذا للغة العربية والشريعة الإسلامية بالكلية الملكية بلندن قبل أن

يذهب إلى لاهور عام ١٨٦٤[٧٠]. وقد رأى أن لقب قيصر معروف للهنود إذ استخدمه الكتاب الإسلاميون فى الإشارة إلى قيصر روما، ومن هنا كان إمبراطور بيزنطة معروفاً باسم "قيصر الروم". وفى سياق الحكم البريطانى فى الهند آنذاك، وجد ليتن أنه من الحكمة استخدام هذا اللقب إذ يجمع بين الأصول الرومانية والألمانية والروسية للألقاب الإمبراطورية. كما أنه سيكون فريداً فى سياق ظروف الهند، ولن يكون هناك احتمالات نطقه بشكل خاطئ مثلما قد يحدث مع لقب "إمبراطورة"، كما أنه لن يربط الحكم البريطانى بألقاب طالما استخدمت مثل "الشاه" أو "باديشاه" أو "السلطان". وبذلك فقد تم تجنب استخدام ألقاب ذات دلالة إسلامية أو هندوسية.[٧١]

وفى نهاية شهر يوليو عام ١٨٧٦ اقترح اللورد ليتون على اللورد ساليزبورى وذلك بناء على قراءته أو قراءة برن للملف الذى أعده ليتنر أن لقب "قيصر الهند" يبدو "مألوفاً للعقل الشرقى" و"معروفاً على نطاق واسع" فى الهند وآسيا الوسطى "على أنه رمز القوة الإمبراطورية". وبالإضافة لذلك، فإن نفس اللقب يستخدم فى اللغة السانسكريتية والعربية، وهو "رنان" وليس "مبتذلاً من كثرة الاستخدام أو محتكراً على أى ملك منذ قياصرة الرومان". وترك ليتون اتخاذ القرار النهائى بشأن لقب ملكة الهند للورد ساليزبورى[٧٢] الذى وافق على استخدام لقب "قيصر الهند"، وأعلن ذلك رسمياً فى جريدة التايمز فى ٧ أكتوبر عام ١٨٧٦. وقد انتقد المستشرق الكبير ر. س. كالدويل هذا اللقب باعتباره غامضاً، وفعل نفس الشئ مير أولاد على وهو أستاذ العربية والأوردية بكلية ترينتى فى دبلن على أساس أنه شئ "مناف للطبيعة" إذ شكل "صورة امرأة أوروبية نصف ملابسها عربية والنصف الآخر فارسى وهو زى الرجال، وعلى رأسها عمامة هندية"[٧٣].

كان وصول ليتون محطة قطار دلهى بمثابة إعلان عن البداية الرسمية للتجمع. فقد نزل مع زوجته وابنتيه وموظفيه المباشرين من القطار، وألقى خطبة قصيرة لتحية الهنود وكبار الموظفين المستقبلين له ثم صافح البعض سريعاً، ومن ثم غادر ليبدأ موكب الأفيال. ثم جلس وزوجته فى هودج فضى كان قد صنع خصيصاً لزيارة أمير ويلز فى العام السابق، وصعدا على ظهر أكبر فيل فى الهند يمتلكه راجا باناراس.

وبدأ الموكب يتقدمه الخيالة مخترقا مدينة دلهى حتى القلعة الحمراء، ودار حول المسجد الجامع ثم اتجه إلى الشمال الغربى حيث المعسكرات. وعلى جانبى طريق الموكب اصطف جنود جيش الهند (هنود وبريطانيون)، وكان بينهم موفدون عن جيوش الأمراء، يرتدون دروعاً "من العصور الوسطى" ويحملون أسلحة هندية. وقد علق ليتون على هؤلاء الجنود المحليين قائلاً إنهم يبدون "فى مظهر فريد ومبهر وهو عرض حيوى ومتنوع لأسلحة غريبة وأزياء غريبة وشخصيات غريبة".(٧٤)

استغرق الموكب ثلاث ساعات لكى يصل إلى المعسكرات. وأثناء مرور نائب الملك وحاشيته وبعض كبار المسئولين الإنجليز كان هناك بعض حاشية الأمراء الهنود فى الخلف. على أن الأمراء أو النبلاء الهنود الحاضرين لم يشتركوا فى الموكب، إذا أنهم قدموا لاستلام رموز الإنعامات والتشريف التى منحتها لهم الإمبراطورة، وللتفرج على البريطانيين الذين يمثلونها كملكة للهند.

وفى الأسبوع الفاصل بين وصول اللورد ليتون وموكبه المهيب وبين اليوم الذى أعلن فيه رسمياً اعتلاء الملكة فيكتوريا العرش الإمبراطورى فى أول يناير عام ١٨٧٧، كرس اللورد ليتون وقته للحاضرين من حيث استقبال الرؤساء الهنود وحفلات الاستقبال والعشاء للزوار المتميزين والمشاركين. وإجمالاً، أعطى ليتون ١٢٠ مشاركاً وقته فى دلهى، وتضمن ذلك زيارة العديد من الأمراء واستقبال عدة وفود تقدم التماسات وتعلن الولاء للإمبراطورة الجديدة(٧٥).

وأهم اللقاءات كانت تلك التى عُقدت مع الأمراء فى خيمة نائب الملك حيث كان الأمير يدخل فى ميعاد محدد يصاحبه بعض حاشيته. وعند دخوله وطبقاً لمكانته يقوم نائب الملك بتحيته، ومن ثم يقدم له دروعه المثبتة على حامل من الحرير. وكان من يقوم بتصميم هذه الدروع هو روبــرت تايلور وهو موظف فى حكومة البنغال وخبير هاو فى تصميم الشعارات والأشكال الرمزية. وكان قد صمم من قبل دروعاً للحكام الهنود عند زيارة دوق أدنبرة عام ١٨٦٩ وأمير ويلز عام ١٨٧٦. وقد قرر اللورد ليتون أن يقوم تايلور بتصميم ثمانين درعاً أخرى بالإضافة لتلك المشار إليها.

كانت تصميمات تايلور تشى بمفهومه عن الأصول الأسطورية للعائلات الحاكمة المختلفة وتوحدهم مع عدة آلهة أو آلهات وأحداث معينة فى تاريخهم والسمات التضاريسية لمناطقهم، وقد تضمنت التصميمات أيضاً شعار السلالة المرتبط بعائلة حاكمة واحدة أو حتى عدة عائلات. فأغلب دروع الراجبوتيين ظهرت عليها الشمس لترمز إلى انحدارهم من راما Rama. أما رؤساء السيخ فى البنجاب فقد حملت لافتاتهم الخنزير البرى. وكذلك لون خلفية الدرع يمكن أن يدل على جماعات بعينها، فبعض الخلفيات كان عليها شجرة بعينها أو مزروعات ذات دلالة مقدسة لعائلات معينة. حتى أن بعض أحداث الانتفاضة قد رسمت على الدروع إذا كان أصحابها بالطبع موالين لبريطانيا أثناءها. إلا أنه أحياناً كان خيال تايلور ينضب، فكشمير، وهى مقاطعة حدودية أنشأها البريطانيون عام ١٨٥٤ بتنصيب مهراجا عليها ليحكم أراض كانت تحت سيطرة حكام آخرين، كان لابد أن يتم إرضاؤها، وذلك برسم ثلاثة خطوط متموجة تمثل جبال الهملايا وثلاث زهرات تمثل جمال وادى كشمير. وطرزت هذه التصميمات للدروع على حوامل حريرية بمساحة ٥ قدم فى ٥ قدم على الطراز الرومانى، فالرايات الهندية كانت أيضاً حريرية ولكنها ليست عريضة بما يكفى، ولذلك لم تكن الشكل الملائم الذى يحمل دروع النبلاء الإقطاعيين الجدد [٧٦]. وبالإضافة لتلك الهدايا، تلقى أهم الحكام الهنود ميدالية ذهبية مثبتة فى شريط لتعلق حول الرقبة، أما الأقل مرتبة من الحكام فقد تلقوا ميداليات فضية، وهى التى تلقاها مئات من صغار الموظفين والجنود الهنود والبريطانيين.

لم يسر كل شئ بسلاسة فى تقديم الرايات والميداليات، فقد كان من الصعب التعامل مع الرايات، وذلك لثقل وزنها لأنها مثبتة على أعمدة نحاسية، ولم يكن واضحاً للهنود ما الذى يجب فعله بها. فقد اعتقدوا أنه يمكن استخدامها فى الموكب بتثبيتها على ظهر الأفيال. وكذلك عندما كان أحد القادة العسكريين البريطانيون يقدم الميداليات الفضية للعديد من الجنود الهنود باللغة الأوردية لم يتمكن من شرح قيمتها الفعلية. إذ خاطبهم قائلاً: "سووارس Swoars [أى خنازير على حين أنه قصد سوار Sowar وبالأورديه تعنى جندى] كما قال: لقد أرسلت لكم الإمبراطورة بيلي billi [أى قطط وقد قصد بيلا billa أى ميدالية] لكى تعلقوها حول رقابكم"[٧٧]. وكان المقصود أن تحل العطايا محل الخلعات

وأن يتم تحاشى تقديم النذور (العملات الذهبية). من المهم هنا ملاحظة أن الهدية الرئيسية هى الطبعة البريطانية لماضى الحكام الهنود كما كان يبدو على دروعهم.

وفى ظهر أول يناير عام ١٨٧٧ كان كل شئ معداً لدخول نائب الملك إلى الإمفيثياتر. كان الأمراء وكل النبلاء جالسين فى الأماكن المخصصة لهم، والمنصة الرئيسية مكتظة بالحاضرين وآلاف من الجنود الهنود والأوروبيين فى صفوف. ثم دخل نائب الملك ومجموعته الصغيرة ومن بينها زوجته إلى المسرح على أنغام موسيقى تانهاوزر. وعند نزولهم من العربة –التى أقلتهم– قام ستة من نافخى البوق مرتدين أزياء العصور الوسطى بالعزف. ثم اعتلى نائب الملك العرش على أنغام النشيد الوطنى. وقام المنادى الرئيسى الذى يوصف بأنه أطول ضابط إنجليزى فى الجيش الهندى، بقراءة البيان الرسمى للملكة الذى يعلن أنه منذ هذه اللحظة سوف يتم إضافة لقب "إمبراطورة الهند" لألقابها الملكية.

وقام ت. هـ. ثورنتون وزير خارجية حكومة الهند بقراءة ترجمة لهذا البيان بالأوردية. ثم أطلقت المدافع ١٠١ طلقة وأطلق الجنود طلقات الاحتفال. وقد أثارت ضجة إطلاق المدافع والنيران الأفيال والخيول مما أدى إلى مقتل وإصابة بعض الواقفين بجانبها، كما تكونت سحابة كبيرة من الغبار ظلت باقية حتى نهاية المراسم.

وقام ليتون بإلقاء خطبة كما كان معتاداً فى خطب نواب الملك فى المناسبات الرئيسية، أكد فيها على التزام الإمبراطورة بالوعد الذى قطعته على نفسها فى بيانها الذى ألقته أول نوفمبر عام ١٨٥٨ بتحقيق "الرفاهية المتقدمة"، وتمتع أمراء وشعب الهند "بالشرف المتوارث" وحماية "مصالحهم القانونية".

واستمر ليتون قائلاً: إن الأساس التاريخى للسلطة البريطانية فى الهند قد صنعته "العناية الإلهية" التى دعت العرش " لأن يحل محل ملوك عظام ويحسّن حكمهم" بعد أن فشل خلفاؤهم فى تأمين السلام الداخلى للمنطقة. فأصبح الصراع مزمناً وسادت الفوضى بشكل متكرر وأصبح الضعفاء فريسة للأقوياء والأقوياء ضحايا لعواطفهم الخاصة.

وأضاف: إن حكم خلفاء عائلة تامرلين "توقف عن قيادة الشرق نحو التقدم". أما الآن، وتحت الحكم البريطانى فإن "كل العقائد والأجناس" سوف تحظى بحماية وإرشاد "اليد القوية لنفوذ الإمبراطورية" الذى أدى إلى تقدم سريع و"رفاهية متزايدة".

ثم أشار ليتون إلى السلوك القويم للعناصر الرئيسية المكونة للإمبراطورية. فأشار بداية إلى "المديرين والضباط المخلصين للعرش" وشكرهم باسم الإمبراطورية "لما بذلوه من جهد من أجل الإمبراطورية، و"لطاقتهم الدؤوبة وفضيلتهم المعلنة ولتفانى الذات غير المسبوق فى التاريخ". وأكد على جهد "مسئولى الأقاليم" لذكائهم وشجاعتهم التى اعتمدت عليها كفاءة إدارة النظام بأكمله. كما تم توجيه الشكر باسم الملكة لكل أعضاء الإدارات المدنية والعسكرية لقدرتهم على "حماية شرف أجناسكم والالتزام بالقواعد الرحيمة بدينكم". وأخبرهم ليتون أنهم "منحوا كل العقائد والأجناس فى هذا البلد فوائد لا تقدر من خلال إنشاء حكومة "حسنة"، أما الجالية الأوروبية من غير الموظفين الرسميين فقد تمت تحيتها للفوائد التى جنتها الهند مما قامت به من "مشروعات وصناعات وما بذلته من طاقة اجتماعية وفضيلة مدنية".

كما شكر نائب الملك – وبالنيابة عن الإمبراطورة – أمراء ورؤساء قبائل الهند لما أبدوه من ولاء واستعداد فى السابق لمساعدة الحكومة "إذا هوجمت أو تعرضت للخطر"، ولذلك فإنه من أجل "توحيد العرش البريطانى والتابعين الإقطاعيين له والحلفاء قامت جلالتها بكل كرم باتخاذ اللقب الإمبراطورى".

وأخبر نائب الملك "الرعايا المحليين لإمبراطورة الهند" أن " المصالح الدائمة لهذه الإمبراطورية تتطلب الإشراف الكامل والتوجيه للإدارة من قبل الضباط الإنجليز" الذين لابد وأن "يستمروا فى كونهم أهم قناة عملية تتدفق من خلالها فنون وعلوم وثقافة الغرب إلى الشرق". وبالرغم من هذا التأكيد على التفوق الإنجليزى إلا أنه كان هناك مكان لمواطنى الهند" لكى يشاركوا فى إدارة البلد الذى تعيشون فيه". إلا أن التعيين فى الوظائف الحكومية العليا لا ينبغى أن يقتصر على هؤلاء الذين يتمتعون "بمواصفات فكرية"، بل لابد وأن يشمل "القادة الطبيعيين": "بالمولد أو المرتبة أو الوراثة"، وهذه هى الأرستقراطية الإقطاعية التى كان يتم "صناعتها" فى التجمع الإمبراطورى.

ثم ختم نائب الملك خطبته بقراءة برقية من "الملكة إمبراطورتكم" التى أكدت لكل المجتمعين مشاعرها الطيبة. فقد أبرقت قائلة إن "حكمنا يعتمد على المبادئ العظيمة للحرية والمساواة والعدل، "مما سوف يزيد من سعادتهم" ويضيف إلى الرفاه وتقدم الرفاهية".(٧٨)

وبعد قراءة البرقية وانتهاء الخطبة تصاعدت صيحات التأييد والفرح من الجميع. وعندما ساد الهدوء، وقف المهراجا سينديا وخاطب الملكة بالأوردية قائلاً: شاهنشاه، بادشاه، بارك الله فيك. أمراء الهند يباركونك ويبتهلون إلى الله أن يديم حكومتكم [أى سلطة إعطاء أوامر مطلقة يجب إطاعتها] قوية إلى الأبد(٧٩).

وتبع سينديا العديد من الحكام الآخرين الذين أعربوا عن شكرهم وولائهم. ورغم أنه من الواضح أن ما قاله سينديا لم يتم مراجعته، بالإضافة إلى فشله فى مخاطبة الملكة باللقب الصحيح وهو "قيصر الهند" إلا أن ليتون اعتبر هذا أحد دلائل إنجاز التجمع لأغراضه.

استمرت أنشطة التجمع أربعة أيام أخرى وتضمنت مباراة فى ضرب النار بالمسدسات وافتتاح سباق الكأس الملكى الذى فاز به أحد خيول الأمراء عن جدارة، بالإضافة إلى العديد من حفلات العشاء والاستقبال وتقديم الولاء من عديد من المؤسسات الإقليمية والمدنية. كما تم تنظيم معرض كبير للفنون والحرف الهندية. وقد اختتمت كل هذه المراسم بمسيرة جنود الإمبراطورية تبعها موفدون من جيوش الأمراء.ثم أعلنت قوائم طويلة بأسماء المكرمين الجدد، إذ زادت طلقات التحية لبعض الأمراء وتم منح اثنى عشر أوروبيا وثمانية هنود لقب "مستشار الإمبراطورة"، بالإضافة إلى تسعة وثلاثين فارسا، والعديد من الهنود حاملى الألقاب. وتم إطلاق سراح آلاف السجناء أو تخفيف العقوبة عنهم، كما صرفت مكافآت لأفراد القوات المسلحة. وفى يوم قراءة البيان الرسمى عمت الاحتفالات كل أرجاء الهند. وبشكل عام فقد عقد حوالى ثلاثمائة لقاء مشابه فى العواصم الرئيسية، وكل المحطات المدنية والعسكرية وحتى مراكز التحصيل المحلية. وفى المدن الصغيرة، كان الموظفون الهنود المحليون يقومون بتخطيط الاحتفـال الذى اتخذ شكل "الدوربار"، قريبا مما وصفنا، وقراءة شعر بالسنسكريتية ولغات أخرى، واستعراضات لأطفال المدارس الذين تقدم لهم

الحلوى، وإطعام الفقراء وتوزيع ملابس على المحتاجين، وينتهى اليوم عادة بألعاب نارية فى المساء.

خاتمة

لم يلتفت المؤرخون كثيراً لتجمع ١٨٧٧، ففى أفضل الأحوال تم اعتباره حماقة أو استعراضا، بدون نتائج عملية. فقد ذكر فى التاريخ القومى الهندى أنها كانت المرة الأولى التى يجتمع فيها قادة وطنيون وصحفيون من كل أرجاء الهند فى مكان واحد فى آن واحد، إلا أنها حقيقة يتم المرور عليها سريعاً لإخفاء حقائق الإمبراطورية. كما اتخذ التجمع كمثال على لامبالاة الحكام الإمبراطوريين الذى أنفقوا مبالغ طائلة من المال العام وقت المجاعة.

وأثناء تخطيط الحدث وبعد انتهائه مباشرة، تم توجيه نقد قاس له فى الصحافة الهندية والإنجليزية. فقد رآه الكثيرون، بشكل أو بآخر، مخالف للطبع الإنجليزى، وليس إلا تعبيراً عن الخيال الجامح لدزارئيلى وليتون.

ورغم هذا ظل العديد من الهنود والأوروبيين يشيرون إلى الحدث باعتباره نقطة فاصلة، فأصبح هناك ما قبله وما بعده وأصبح المرجعية التى تقاس عليها الاحتفالات العامة. ويمكن القول أن هذا الحدث تكرر مرتين، الأولى عام ١٩٠٣ عندما نظم اللورد كيرزون اجتماعاً إمبراطورياً فى دلهى ليعلن إدوارد السابع إمبراطوراً للهند فى نفس البقعة التى أعلن فيها لقب والدته، والثانية عام ١٩١١ فى نفس البقعة أيضاً، حيث نصب جورج الخامس نفسه إمبراطورا للهند. كان كيرزون رجلاً ذا طاقة هائلة وعلى درجة عالية من الذكاء ولديه اعتقاد راسخ فى قدرته على حكم الهند، وقد قضى حوالى ستة أشهر يخطط لاجتماعه (الدوربار) وحرص بشدة على اتباع خطوات ليتون فى هذا السبيل. وعندما انحرف عن المسار المرسوم شعر أنه مضطر إلى تقديم شرح واف ومفصل لما حدث من تغيرات وإضافات. وإذا كان هناك أى اختلاف بين كيرزون وليتون فهو أن كيرزون أراد للدوربار الإمبراطورى أن يكون أكثر هندية من التجمع، وبالتالى كانت الموتيفة هندية – شرقية بدلاً من أن تكون "إقطاعية فيكتوريه". كما أنه أراد مشاركة أكبر عدد من الأمراء الهنود الذين كان من المفترض أن يقوموا بأفعال مباشرة تعرب عن تقديرهم. وأصبح هذا النوع من المشاركة الجزء الرئيسى فى الدوربار

الإمبراطورى عام ١٩١١، عندما قام الأمراء بشكل فردى أثناء الدوربار بالركوع أمام الإمبراطور فيما سمى "خيمة البيعة" والذى حل محل منبر نائب الملك القطعة الرئيسية فى الأمفيثياتر.

ماذا كانت دلالة أو نتائج التجمع الإمبراطورى والدوربار الإمبراطورى بل والمصطلح الطقسى الذى صنع ليعبر بقوة ويوضح تشييد البريطانيين لسلطتهم على الهند؟ هل حقق ليتون وخلفاؤه أهدافهم؟ من ناحية، لم يحققوا شيئاً ذلك إن الهند وباكستان وبنجلاديش دول مستقلة الآن. ففكرة دوام الحكم الإمبريالى حقيقة شبه منسية حتى من قبل المؤرخين الذين يفسرون أحداث الفترة من ١٨٧٧ وحتى ١٩٤٧ على أنها صراع حول الأرغفة والسمك، أو ذروة نضال الشعوب الهندية ضد الإمبريالية.

إلا أننى أعتقد أن هناك طريقة أخرى للنظر إلى مسألة النجاح أو الفشل وإلى نوايا ليتون ومساعديه وإضفاء الشرعية على المصطلح الطقسى. لقد ركزت تقريباً وبشكل مطلق على طريقة البريطانيين فى تشييد سلطتهم وآليات تمثيلها. ولكن عندما بدأ الهنود وخاصة فى السنوات الأولى من حركتهم الوطنية فى تطوير المصطلح السياسى الخاص بهم من خلال منظماتهم، فماذا استخدموا؟ أعتقد أنهم فعلياً استخدموا نفس المصطلح الذى وظفه حكامهم البريطانيون من قبل. فالاجتماعات الأولى للجان كونجرس الهند كانت شبيهة باجتماعات الدوربار، تضمنت مواكب مركزية لشخصيات بارزة وخطبهم والتى أصبحت الوسيلة التى يحاولون من خلالها المشاركة فى تحقيق قيم "الحكومة التقدمية"، وتحقيق السعادة والرفاهية للشعب الهندى. وكأن المصطلح البريطانى قد وضع شروط خطاب الحركة الوطنية فى مراحلها الأولى. وعملياً، كان الوطنيون الأوائل يؤكدون على ولائهم لأهداف الإمبراطورية الهندية أكثر من الحكام الإنجليز.

على أنه ينظر إلى حركة اللا تعاون (مع السلطة البريطانية- المراجع) الأولى ١٩٢٠ - ١٩٢١ (المقاومة السلبية) على أنها الحركة التى نصبت غاندى كشخصية محورية فى النضال الوطنى. فقد كان يتم لأول مرة تجريب مصطلح جديد مثل اللا تعاون والمقاومة السلبية. وبشكل جوهرى فإن هذا يعتبر أول رفض واضح وصريح للسلطة البريطانية فى الهند. بدأت الحركة بإعلان غاندى أنه على كل الهنود إرجاع الأوسمة الشرفية والشعارات التى منحها لهم

البريطانيون. وبهذا لم يهاجم غاندى فقط مؤسسات الحكومة بل أيضاً قدرتها على إضفاء معنى لسلطتها وإلزام عبر صناعة تلك الأوسمة الشرفية.

واعتمدت معظم مساهمات غاندى فى الحركة الوطنية على خلق وتمثيل سلوكيات جديدة معتمدة على نظرية للسلطة مختلفة جذرياً. وتم تمثيل هذا بسلسلة من الدلالات: فلم يعد مسموحاً للهنود ارتداء ملابس غربية أو تلك التى صممها الحكام الإمبرياليون، بل عليهم ارتداء زى الفلاحين البسيط المصنع محلياً. وأصبح اللقاء الجماعى للصلاة هو المكان الذى يبث فيه غاندى رسائله ويعبر فيه عن آرائه وليس من خلال الدوربار وتجمعاته. وتم تكييف رحلة الحج الهندية المقدسة سياسياً وفقا لمسيرة غاندى وفكرة البايداترا Paidatra (أى تجول السياسيين وسط الناس) جزءاً من الطقوس السياسية فى الهند.

غير أن المصطلح البريطانى لم يمت بسهولة أو بسرعة وربما لا يزال حياً فى أشكال مختلفة. فقد انتهت الإمبراطورية حيث يمكن أن يقال أنها بدأت فى عام ١٨٥٧ وذلك بنزع الهيبة عن قصر المغول، حيث كان الضباط الإنجليز يشربون النبيذ ويأكلون الخنزير. وأعلنت لحظة نقل السلطة من نائب الملك إلى رئيس الوزراء الجديد للهند المستقلة فى القلعة الحمراء بتنكيس العلم البريطانى فى منتصف ليل ١٤ أغسطس عام ١٩٤٧ أمام حشد كبير من الهنود المبتهجين.



الهوامش

1- "Queen Victoria,s Proclamation, 1 November 1858,,in C.H. Phillips, H.L. Singh and B.N. Pandey (eds.), The Evolution of India and Pakistan 1858 – 1947: Select Documents (London, 1962), pp. 10- 11.

2- J. H. Plumb, The Death of the Past (Boston, 1971), p. 41.

3- F. W. Buckler, "The Oriental Despot", Anglican Theological Review, (1927-8), p. 241.

٤- نفس المصدر، ص ٢٣٩.

5- Abu Al Fazl, The Ain – ı- Akbarı, trans. By H. Blochman, ed. D. C. Phillot, 2nd ed (Calcutta, 1927), clxvii.

6- Wellesley to Lake, 27 July 1803, in Montgomery Martin (ed.), The Despatches, Minutes and Correspondence of the Marquess of Wellesley During His Administration in India (London, 1837), iii, p. 232.

٧- نفس المصدر، ص٢٠٨.

8- Wellesley to the Court of Directors, 13 July 1804, in Martin, Despatches, iv, p. 153.

9- John W. Kaye and George B. Malleson, Kaye's and Malleson's History of the Indian Mutiny of 1857 – 8, 2nd edn (London, 1892), ii, p.4.

10- Ronald Inden, 'Cultural Symbolic Constitutions in Ancient India', mimeograph (1976), pp. 6- 8.

11- 'Bentinck Minute 2 January 1834', I. O. L. R., Board's Collection, 1551/ 62/ 250, p. 83.

١٢- نفس المصدر، ص ٩٤.

13- John Rosselli, Lord William Bentinck (Berkeley, 1974), p. 192.

14- 'Extract Political Letter to Bengal 3 July 1829', I. O. L. R. Board's Collection, 1370/ 54/ 508, p. 12.

15- 'Bentinck to Ct Director, Minute, 2 January 1884', ibid., p. 83.

16- Albert H. Imlah, Lord Ellenborough: A Biography of Edward Law, Earl of Ellenborough, Governor General of India (Cambridge, 1939), p. 41.

١٧- نفس المصدر، ص ٤٢.

18- John William Kaye, History of the War in Afghanistan (London, 1851), ii, pp. 646 – 7.

19- Lord Colchester (ed.), The History of the Indian Administration of Lord Ellen – borough (London, n. d.), p. 64.

٢٠- نفس المصدر، ص ٣٢٤ – ٣٣٨.

21- A. C. Das Gupta (ed.), The Days of John Company: Selections from The Calcutta Gazette, 1824 – 1832 (Calcutta, 1959), p. 23.

٢٢- نفس المصدر، ص ٢٦.

٢٣- نفس المصدر، ص ٣.

24- Punjab Government Records: Correspondence, vii, pt 2, p. 39, H. L. O. Garrett, 'The Trial of Bahadur Shah II', Journal of the Punjab University Historical Society, I, pt I (April, 1932), pp. 3 – 18, F. W. Buckler, 'The Political Theory of the Indian Mutiny', Transactions of the Royal Historical Society, 4th ser., v (1922), pp. 71 – 100.

25- Michael Walzer, Regicide and Revolution (Cambridge, 1974), p.6.
26- Hansard's Parliamentary Debates (3rd ser., ccxxvii, 1876), p. 4.
٢٧- نفس المصدر، ص ٤٠٩.
٢٨- نفس المصدر، ص ٤١٠.
٢٩- نفس المصدر، ص ٤٠٩.
٣٠- نفس المصدر، ص ١٧٥٠.
31- Lytton to Salisbury, 12 Aug. 1876, I. O. L. R., E218/ 518/ 1, p. 367.
32- Major General Sir Owen Tudor Burne, Memories (London, 1907), p. 204, and passim for his career.
33- Field – Marshal Lord Roberts of Kandahar, Forty – one Years in India (New York, 1900), ii, pp. 91 – 2.
34- O. T Burne, 'The Empress of India', Asiatic Quarterly Review, iii (1887), p. 22.
35- Lytton to Salisbury, 11 May 1875, I. O. L. R., E218/ 518/ 1, p. 147.
٣٦- نفس المصدر، ص ١٤٩.
37- L. A. Knight, in his article, 'The Royal Titles Act and India', Historical Journal xi, no. 3 (1968), pp. 488 – 507, details many of the current claims to territories and grievances which were felt might surface at the durbar, T. H. Thornton, General Sir Richard Meade (London, 1898), p. 310.
38- Lytton to Salisbury, 11 May 1876, I. O. L. R., E218/ 518/ 1, p. 149.
39- Lytton to Queen Victoria, 21 April 1879, I. O. L. R., E218/ 518/ 1.
40- I. O. L. R., Political and Secret Letters from India, Jan. and Feb. 1877, no. 24, para. 20.
41- Lytton to Queen Victoria, 4 May 1876, I. O. L. R. E218/ 518/ 1.
42- Lytton to Salisbury, 30 Oct. 1876, ibid.
43- Lytton to Queen Victoria 15 Nov. 1876, ibid.
44- Lytton to Salisbury, 30 July 1876, ibid., p. 318.
٤٥- نفس المصدر، ص ٣١٩.
46- Gazette of India, Extraordinary, 1 Jan. 1877, p. 11.
47- Lytton to Salisbury, 11 May 1876, I. O. L. R., E218/ 518/ 1, p. 149.
٤٨- نفس المصدر.
٤٩- نفس المصدر.
٥٠- نفس المصدر، ص ١٥٠.
٥١- نفس المصدر.

٥٢- نفس المصدر.

53- I. O. L. R. Political and Secret Letters From India, Feb. 1877, no. 24, para. 5.

٥٤- نفس المصدر.

٥٥- فيما يتعلق بقائمة الزيارات الأساسية انظر: ibid., encs. 1 and 2.

56- Gazette of India, Extraordinary, 18 Aug. 1876.

57- I. O. L. R. Political and Secret Letters from India, Feb. 1877, no. 24, enc. 11, 'Speech of Lord Lytton at State Banquet'.

58- I. O. L. R., Political and Secret Letters from India, Jan. and Feb. 1877, no. 24, enc. 2.

٥٩- نفس المصدر.

60- I. O. L. R., Imperial Assemblage Proceedings 8, 15 Sept. 1876, Temple Papers, Euro. MSS. F86/ 166.

٦١- الأرقام مأخوذة من :

I. O. L. R., Political and Secret Letters from India, 6 Aug. 1877, no. 140, enc. 8.

62- J. Talboys Wheeler, The History of the Imperial Assemblage at Delhi (London, 1877), p. 47.

٦٣- Wheeler المصدر السابق ص ٤٧.

64- Quoted in Lady Betty Balfour, The History of Lord Lytton's Administration, 1876 – 1880 (London, 1899), p. 123.

65- Lytton, 'Memorandum', I O. L. R., Imperial Assemblage Proceedings 8, 15 Sept. 1876, Temple Papers, Euro. MSS. F86/ 166, para. 16.

٦٦- نفس المصدر.

٦٧- نفس المصدر، الفقرة ١٨، انظر أيضاً Thornton فى المصدر السابق فـــى "Note on the Arrangement of the Imperial Assemblage"

68- Val C. Prinsep, Imperial India: An Artist's Journal (London, 1879), p. 20.

٦٩- نفس المصدر، ص ٢٩.

70- G. W. Leitner, Kaiser – i – Hind: The Only Appropriate Translation of the Title of the Empress of India (Lahore, 1876), pp. 11 – 12.

٧١- نفس المصدر، ص ٩.

72- Lytton to Salisbury, 30 July 1876, I. O. L. R., E218/ 515, pp. 321 – 2.

73- Athenaeum, no. 2559 (11 Nov. 1876), pp. 624 – 5, no. 2561 (25 Nov. 1876), pp. 688 – 9

74- Lytton to Queen Victoria I. O. L. R. Letters Despatched to the Queen, 12 Dec. 1876 to 1 Jan. 1877, E218/ 515/ 2.

٧٥- Thornton المرجع السابق ص ٣٠٥.

76- R. Taylor, The Princely Armory Being a Display for the Arms of the Ruling Chiefs of India after their Banners as Prepared for the Imperial Assemblage held at Delhi on the First Day of January, 1877, I. O. L. R. (مخطوطة) انظر أيضا, and Pioneer Mail, 4 Nov. 1904 (clipping bound with Taylor, Princely Armory in I. O. L. R.).

77- Burne, Memories, pp. 42 – 3.

78- Gazette of India, Extraordinary, 1 Jan. 1877, pp. 3 – 7.

٧٩- Thornton المصدر السابق، ص ٣١٠.

الفصل السادس

اختراع التراث فى المستعمرات الأفريقية(*)

تيرنس رينجر(**)

مقـــدمة

كانت سبعينيات وثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر هى الفترة التـــى ازدهر فيها اختراع أوروبا للتراث ازدهاراً عظيماً كنسيا، وتعليميا، وعســـكريا، وجمهوريا، وملكيا. كما كانت تلك السنوات أيضا هى فترة الهجـــوم الأوروبـــى واندفاعه داخل أفريقيا، وبين هاتين العمليتين علاقات وارتباطات كثيرة ومعقدة. وإذا كانت الإمبراطورية فكرة مركزية فى عملية اختراع التراث داخل أوروبـــا نفسها، فإن الإمبراطوريات الإفريقية قد تأخرت جداً فى الظهور إلى الحد الـــذى جعلها تبدو كنتائج وآثار للتراث الأوروبى المخترع أكثر من كونها من أســـبابه ودوافعه. ومع ذلك اتخذت أشكال التراث المخترع، بعد انتشارها فـــى أفريقيـــا، سمة خاصة ميزتها عن صورها الإمبريالية الأوروبية والآسيوية.

وعلى العكس مما حدث فى الهند، أصبحت أجـــزاء كثيـــرة مـــن أفريقيـــا مستعمرات يستوطنها البيض. وكان هذا الوضع يعنى أن هـــؤلاء المســـتوطنين يتعين عليهم أن يظهروا أنفسهم بوضوح باعتبارهم سادة طبيعيين علـــى أعـــداد كبيرة من الأفريقيين لا نزاع فى سيادتهم. وكانوا (أى المســـتوطنون البـــيض) يعتمدون على أشكال التراث الأوروبية المخترعة لتحقيق غرضين اثنـــين معـــاً هما إبراز أدوارهم "كسادة" وتبرير هذه الأدوار، كما كانوا يقصدون مـــن ذلـــك أيضاً توفير نماذج من الهيئات والمصالح يمكن أن تجتذب الأفريقيين. لذلك، فإن

(*) ترجم هذا الفصل أ. عبد الرحمن الرافعى.

(**) Terence Ranger أستاذ كرسى رودس Rhodes (سسيل رودس) لعلاقات الجـــنس البشرى بجامعة أكسفورد وزميل بكلية سانت انتونى. وهو مؤلف كتابى
The Historical Study of African Religion (1972).; Dance and Society in Easern Africa (1975).

الجهاز الكامل لأشكال التراث المخترعة فى أفريقيا، التعليمية منها والمهنية والعسكرية أصبحت – وبصورة أكثر شدة وصرامة – مسألة قيادة وسيطرة أكثر مما كانت عليه فى أوروبا نفسها. وأكثر من هذا، فإن هذه الأشكال المخترعة من التراث والتى أخذت بها الطبقات الحاكمة الجديدة فى أوروبا، كان يتم موازنتها إلى حد ما بأشكال التراث المخترعة لدى عمال الصناعة أو أشكال الثقافة الشعبية لدى الفلاحين. أما فى أفريقيا، فلم يكن أى مزارع من البيض يرى نفسه فلاحاً، والعمال البيض الذين يعملون فى مناجم جنوب أفريقيا، كانوا يعتمدون بصفة مؤكدة على الطقوس المخترعة والسائدة لدى نقابات العمال الأوروبية، ولكنهم كانوا يفعلون ذلك – إلى حد ما – لأن هذه الطقوس كانت مقصورة عليهم فحسب، ومن الممكن استعمالها لتحول دون اعتبار الأفريقيين عمالاً كالعمال البيض.

وعلى خلاف ما حدث فى الهند، نقولها للمرة الثانية، لم تُقدم أفريقيا لقاهريها ذلك الإطار المعهود للدولة الإمبراطورية الطبيعية ولا الطقوس المركزية التى كانت موجودة وقتها، والتى كانت تبين مقامات المشاركين فيها ودرجاتهم. ولم يكن من الممكن إنشاء علاقات متيسرة بين أنظمة الحكم الأفريقية والأوروبية إلا على مستوى الحكم الملكى؛ ذلك أنه كان لدى أفريقيا، كما كان يراها المستعمرون، الكثير من الملوك الأولين غير المعروفين. لذلك فإن المستعمرين البريطانيين فى أفريقيا استثمروا فكرة الملكية الإمبريالية بأكثر مما فعلوه فى بريطانيا أو الهند. وأصبح لاهوت الحكم الملكى الكلى العلم، والكلى القدرة، والكلى الوجود، هو المحتوى الوحيد للأيديولوجيا الإمبريالية كما قدمت للأفريقيين. وفى المستعمرات الألمانية بأفريقيا، كان القيصر حاكم ألمانيا يمثل الرمز المسيطر للحكم هناك. أما الفرنسيون فقد عانوا مشقة بالغة أثناء محاولتهم دمج الأفريقيين داخل تراث الجمهورية الفرنسية.

ولكن بقدر ما كانت الأيديولوجيا الملكية مناسبة ووافية بأغراض البريطانيين، إلا أنها كانت غير كافية فى حد ذاتها في أن تشكل مصدر إلهام لنظرية الملكية الإمبريالية بشكل عام، أو تقدم تبريراً للهياكل "التنظيمية" للحكم الاستعمارى على أرض الواقع فى أفريقيا. ولما كانت العلاقات التى يمكن إنشاؤها بين الأنظمة السياسية، والاجتماعية، والقانونية البريطانية ومثيلاتها من

الأنظمة الأفريقية، قليلة العدد جداً، فإن المسئولين البريطانيين شرعوا في اختراع أشكال تراث أفريقية من أجل الأفريقيين. وقد أفضى احترام البريطانيين للتراث إلى أن جعلهم يميلون إلى النظر بعين الرضا إلى ما اعتبروه شأناً تراثياً في أفريقيا. لذلك فقد شرعوا في تجميع أشكال التراث هذه وتصنيفها وإذاعتها ونشرها، محولين بذلك أسلوب العادة الاجتماعية المرنة بطبيعتها إلى قاعدة صارمة.

ويُعد هذا الذى ذكرناه جزءاً من تاريخ الأفكار الأوروبية، ولكنه يعد كذلك – وإلى حد بعيد جداً – جزءاً من تاريخ أفريقيا الحديثة. ويتعين فهم هذه العمليات المعقدة قبل أن يتمكن المؤرخ من الوصول إلى فهم للوضعية الخاصة لأفريقيا قبل خضوعها للنظام الاستعمارى، فكثير من العلماء الأفريقيين وكذلك العلماء الأوروبيين المتخصصين فى دراسة الثقافات واللغات الأفريقية يجدون من العسير أن يحرروا أنفسهم من النماذج الزائفة للتراث الأفريقي المصنف على أيدى المستعمرين وفقاً لتصوراتهم. ومع هذا، فإن دراسة هذه العمليات لا يعد فحسب مجرد جزء من التأريخ ولكنها – إلى جانب ذلك – تعد جزء من التاريخ. ولم تقتصر أشكال التراث المخترعة التى تم استيرادها من أوروبا، على تزويد البيض بنماذج للسيطرة والقيادة، بل إنها قدمت لكثير من الأفريقيين كذلك نماذج من السلوك الحديث. وقد قامت أشكال التراث المخترعة فى المجتمعات الأفريقية – سواء منها ما اخترعه الأوروبيون أو ما اخترعه الأفريقيون أنفسهم استجابة للأوربيين –بتشويه الماضى وتحريفه، ولكنها بقيت فى حد ذاتها وقائع فعلية تم التعبير من خلالها عن قدر كبير من الصدام الاستعمارى مع أهالى البلاد.

التراث الأوروبى المخترع والإمبراطورية الأفريقية

تعرضت أشكال التراث التى اخترعت فى أوروبا خلال القرن التاسع عشر عند نقلها إلى أفريقيا لقدر كبير من الاضطراب وافتقاد النظام. ففى ثمانينات وتسعينيات القرن التاسع عشر كان الكثير من البيض يتوافدون إلى جنوب أفريقيا من أوروبا، وكندا وأستراليا للعمل فى مناجمها؛ كما كان الكثيرون جداً من الأفريقيين يساقون للعمل ضمن شبكة العمال المهاجرين "من البيض". بيد أن

أشكال التراث الأوروبية المخترعة للعمال الكادحين والصناع المهرة البيض لم تكن لتلائم موقع العمال الأفريقيين فى التسلسل الهرمى العمالى إذ لم تكن تساعدهم على تحديد هويتهم بين أن يكونوا أسطوات أو عمالا. وبدلاً من ذلك، فإن طقوس النقابات العمالية، التى أعيد إحياؤها والتى تم اختراعها، كانت تستعمل من قبل العمال البيض لإقصاء الأفريقيين عن الاشتراك فيها. وتبين لنا إلين كاتز Elaine Katz فى دراستها لنقابات العمال البيض فى جنوب أفريقيا كيف أن عمال المناجم البيض طالبوا بأن يعاملوا معاملة الصناع المهرة. ولما كانت نقابة عمال المناجم يسيطر عليها العمال البريطانيون والأستراليون فقد تم تنظيمها على أساس أن تقتصر العضوية فيها على البيض من عمال المناجم الذين يعملون تحت الأرض والحاصلين على شهادة تجيز لهم استعمال المتفجرات اللازمة للعمل فى المناجم. وقد كان زعماء هذه النقابة يحثون أعضاءها -الذين يغلب عليهم الكسل والخمول- على الانضواء فى ركب العمال المهرة Craft Banner والفرقة الموسيقية النحاسية التى تعزف فى مواكب الاحتفال بعيد العمال، والمشاركة فى الطقوس الخاصة بالتضامن العمالى والتى من شأنها أن تساعدهم على اكتساب المكانة الاجتماعية التى للصفوة. وكما لاحظ جون إكس ميريمان John X. Merriman، رئيس مستعمرة الكاب Cape Colony بجنوب أفريقيا، فى سنة ١٩٠٨ أن العمال البيض الذين كان ينظر إليهم فى أوروبا على أنهم طبقات دنيا كانوا يشعرون بأقصى درجات البهجة والسرور عند وصولهم إلى هنا لأنهم يجدون أنفسهم فى مركز اجتماعى رفيع بسبب لونهم الأبيض الذى يجعلهم من الطبقة العالية أو الأرستقراطية. (١)

وتبين إحدى الكتابات الحديثة الشاملة أنه فى ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر أخذ الأفريقيون فى شرق أفريقيا ووسطها وجنوبها، يتحولون إلى فلاحين، وأن فائض إنتاجهم الزراعى تمت مصادرته من خلال تطبيق الشروط والقواعد الجائرة لقوانين التجارة، والضرائب، والإيجارات، وأن دورهم الثانوى فى النظام الثقافى القائم على المشاركة كان قد تحدد وفقاً للمسيحية كما قدمتها الإرساليات التبشيرية(٢). بيد أن ذلك لم يمنع من وجود فرصة قليلة للفلاحين الأفريقيين لأن يقتبسوا من أشكال التراث المخترعة، والتى عن طريقها كان الفلاحون الأوروبيون يسعون للدفاع عن أنفسهم فى مواجهة الرأسمالية وما

تسببه من تعديات على ممتلكاتهم. وكان المزارعون البيض فى كل مكان من أفريقيا تقريباً، ينظرون إلى أنفسهم كمزارعين ينتمون إلى الطبقة العليا وليس كفلاحين. ولم يحدث أن بلغ الأفريقيون شئ من الأشكال التى يتبعها الفلاحون الأوروبيون إلا من خلال بعض الكنائس التبشيرية، وحتى فى هذه الحالة، فقد بلغتهم فى شكل مغاير لشكلها الحقيقى.

والحقيقة أن إرسالية بازل Basel كانت أقرب الأشياء إلى صورة الكنيسة التبشيرية المعنية بالفلاحين، إذ حمل مبشروها باعتبارهم نتاج "حركة فورتمبرج للزهد والتقوى" (وهى حركة دينية نشأت فى ألمانيا فى القرن التاسع عشر)، إلى أفريقيا نموذجاً لمجتمع ريفى استلهموه من دفاعهم عن نمط حياة الفلاح فى ألمانيا فى المرحلة السابقة للمرحلة الصناعية. ففى مواجهتهم للتهديد الذى تمثله المدنية الصناعية، نادى هؤلاء المبشرون بالدعوة إلى فكرة مثالية، وهى "إنشاء قرية مسيحية نموذجية"، تمثل تراثاً ريفياً أعيد تشكيله، على أساس ما كان قائماً فى المرحلة قبل الصناعية من مزج وارتباط بين الحرف التى تستعمل المنتجات الطبيعية ونظام الأسرة الممتدة. وكان هؤلاء المبشرون يرمزون إلى وضع اجتماعى واقتصادى يمكن وصفه بأنه تراثى/ أو تقليدى، بمعنى أنه توجد علاقة مباشرة بين الإنتاج المحلى للغذاء والموارد المحلية للغذاء. وقد كان الدافع الأساسى لقدومهم أفريقيا هو رغبتهم فى العثور على أرض حرة يمكن أن تفر إليها جموع الفلاحين الألمان. وفى محاولة هؤلاء المبشرين للتقرب إلى الأفريقيين كانوا بمثابة "إرسالية من القرية إلى القرية". وفى ألمانيا نفسها كان هذا النموذج للقرية المسيحية الذى دعت إليه هذه الحركة الدينية، مجرد صورة غير مكتملة أو غير دقيقة لماض كان يفتقد التناسق والتماسك إلى حد بعيد. ولم يحدث فى أفريقيا أن وجدت هذه القرى بذلك الحجم أو بذلك الاستقرار المنشود، بل إن هذه القرية التى أنشأتها إرسالية بازل قامت بعمل مختلف تماماً عما كان مرجواً منها فبدلا من أن تقدم للفلاحين الأفريقيين وسيلة يدافعون بها عن قيمهم، أصبحت جزءا من آليات الحكم الأوروبى التسلطى الذى يبتكر فى مجال الاقتصاد[٣].

وقد عبرت كنائس أخرى قليلة تبشيرية بوضوح شديد عن آمال وطموحات الفلاح الأوروبى، إلا أن كثيراً منها حملت معها عدداً من المزايا التى سبق التوصل

إليها من خلال استجابات الكنائس الأوروبية لطموحات الفلاحين. فقد استجابت كنيسة إنجلترا مثلا لما يعانيه المجتمع الريفى من التوتر الطبقى، وذلك بتطويرها لطقوس تناسب المجتمع المحلى التقليدى قدمت فى المهرجانات الخاصة بالحصاد، والمواكب الخاصة بموسم الابتهالات التى ترفع فى الأيام الثلاثة السابقة لليلة صعود السيد المسيح(٤). كما تعاملت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية مع ما شاع من فوضى وانتشار غير طبيعى للمزارات الدينية والأضرحة وأشكال العبادة المختلفة، والإقبال الشديد على رحلات الحج، بإجازتها لاحتفال شعبى لتبجيل السيدة مريم، كما جعلته احتفالاً رئيسياً فى عدد قليل من المزارات الدينية التى وجهت إليها تلك الموجات المتدفقة من الحجاج(٥). وبعد ذلك أُدخلت إلى أفريقيا نسخ مطابقة للاحتفالات الدينية التى تقام فى قرية فاطيما Fatima (وهى قرية برتغالية تقع شمال لشبونة وتعد مزاراً دينياً يقصده الحجاج ويتبع الكنيسة الكاثوليكية) ومدينة لورد Lourdes (وهى مدينة تقع فى جنوب غرب فرنسا وتعد مزاراً دينياً كذلك). على أن ما قامت به الكنيسة الكاثوليكية من تثبيت لهذه الطقوس والعبادات فى أفريقيا قبل وجود أى شكل لديانة مسيحية شعبية أفريقية يمكنها أن تستجيب لهذه الطقوس والعبادات أدى إلى تقييد خيال الفلاح الأفريقى أكثر من إثارته وتنبيهه.

أما أشكال التراث المخترعة التى كانت تحظى بالأهمية الكبرى عند البيض فى أفريقيا، والتى كان لها التأثير الأعظم على المواطنين السود، فلم تكن تلك الأشكال التراثية المخترعة للعمال والفلاحين الأوروبيين، إنما تلك المخترعة للأرستقراطية وأصحاب المهن الراقية التى تتطلب من أصحابها علماً وثقافة. وقد توافر سببان رئيسيان لهذه الأهمية التى اكتسبتها هذه الأشكال المتجددة من التراث، ذلك أنه كان يوجد فى ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر فائض فى تلك الأشكال فى أوروبا، ينتظر استثماره فيما وراء البحار. كما كان إنتاج البشر (أى إنجاب الأبناء) من أجل العمل وخدمة الطبقة الحاكمة المتنفذة، عملا ناجحاً إلى أقصى الحدود. وقد عايش الفتيان واليتامى من ذوى الأصول العريقة وأبناء رجال الدين، أشكال التراث المتجددة الخاصة بالمدرسة العامة (وهى المدرسة الثانوية الداخلية الأهلية فى إنجلترا) والجندية، والجامعة، ولكنهم لم يضمنوا بذلك الترقى فى التسلسل الهرمى للوظائف الإدارية فى الحكومة البريطانية. لذلك فقد كان هؤلاء الأفراد ينتفع بهم بنشرهم فى أفريقيا للعمل

كجنود، أو صيادين، أو حراس للمخازن، أو باحثين عن الامتيازات التى تعطيها الحكومة للبعض للانتفاع ببعض المرافق كالأرض مثلاً، أو رجـال شـرطة، أو مبشرين. وفى الغالب الأعم كان هؤلاء الأفراد يجدون أنفسهم وقد ارتبطوا بمهام وأعمال تعد فى بريطانيا – وفقاً لتعريف هذه الأعمال – أعمالاً مهنيـة، ولكـن الشيء الوحيد الذى يجعلها مقبولة هو شعورهم الساحر بمسـاهمتهم فـى بنـاء الإمبراطورية، كما أن تأكيدهم على أحقيتهم فـى الانتسـاب للطبقـة الراقيـة لاشتراكهم معها فى هذا التراث الجديد أصبح أكثر قوة عن ذى قبل.

والسبب الثانى يرجع إلى أنه ظهرت فى العقد الأخير من القـرن التاسـع عشر حاجة ملحة لجعل النشاط الأوروبى فى أفريقيا أكثر احتراماً وأكثر تنظيماً، ذلك أنه بينما كان يعاد بناء الأوضاع فـى بريطانيـا نفسـها، بارتفـاع شـأن البيروقراطية وازدياد أهمية تقاليد العمل فى المدرسة، والجيش، والكنيسـة بـل وفى التجارة أيضاً، فإن أغلب النشاط الأوروبى فى أفريقيا الاستوائية، الرسـمى منه وغير الرسمى، ظل على ما كان عليه من قبل: نشاطاً رديئاً هابط المسـتوى شاقاً وغير فعال. ومع مجئ الحكم الاستعمارى صار من الأمـور الضـرورية بصورة ملحة تحويل البيض إلى طبقة حاكمة يقتنع بها الأفارقة، وتكون مؤهلـة للاحتفاظ بالسيطرة على رعاياها، ليس فحسب من خلال قوة الجيوش أو المـال بل من خلال المكانة الاجتماعية التى يكتسبونها بفضل أخذهم بالتراث المتجدد.

لذلك اتخذت الخطوات اللازمـة لضـمان أن تكـون الإدارات العسـكرية والحكومية فى أفريقيا مرتبطة بأشكال التراث السائدة. من ذلك الاسـتعانة فـى المرحلة المبكرة من الإدارة الاستعمارية بعدد من ضباط الجيش البريطانى مـن أبناء النبلاء، حيث اعتمد لوجارد Lugard عليهم فى تكوين عـدد مـن رجـال الإدارة الحكومية من ذوى الأصول العريقة فى نيجيريا، حتى أنـه فـى سـنة ١٩٠٢ كان بإمكان ليدى لوجارد، وهى فى مدينة لوكوجا Lokoja علـى نهـر النيجر، وصف الاحتفال الحقيقى للتراث المتجدد. ففى مناسـبة الاحتفـال بيـوم الجلوس الملكى– وهو اليوم الذى شهد أول احتفال تقليدى مفصل بتتويج الملـك كتبت تقول: "جلسنا إلى مائدة تزينها الورود على نحو يدل على حب الوطن ... وشربنا نخب الملك، بينما كانت الفرقة الموسيقية تعزف لحن "حفظ الله الملـك"، وكان حشد من الخدم السود وغيرهم متجمعين حول النوافذ المفتوحة وهم يهتفون

بقوة "أيها الملك الصالح! أيها الملك الصالح!". ولقد أثر فى نفسى شخصياً هذا الاهتمام بهذه المناسبة بينما كنت انظر بعيدا عن المائدة حيث لاحظت تلك السمة الجميلة التى تميز وجه الرجل الإنجليزى الكريم المحتد وهى تكشف عن نفسها فى وجوه الرجال المصطفين على كل جانب، إن هذا المشهد يعد فى الحقيقة ظاهرة تميز إمبراطوريتنا، وهى أننا ينبغى أن نكون ونحنِ فى قلب أفريقيا قادرين على أن نجمع على مائدة الطعام عشرين ضابطاً إنجليزياً من ذوىِ الأصول العريقة لهم من الوسامة ما تتمنى لنتلاقى معاً فى أكثر الأوساط تحضراً فى لندن".(٦)

وفى تلك الأثناء بدأ النظام التعليمى فى إنجلترا فى تخريج موظفين مدنيين للعمل فى إدارة المستعمرات. وقد أعلن ناظر مدرسة هارو Harrow أنه: "ينبغى لأى ناظر مدرسة إنجليزى، وهو يهتم بمستقبل تلاميذه، ألا ينسى أنه تقرر لهم مسبقاً أن يكونوا مواطنى أعظم إمبراطورية تحت السماء؛ وينبغى أن يعلمهم الوطنية وأن يدفعهم ويستحثهم بأن يملأ قلوبهم بالإيمان بما لوطنهم وجنسهم من رسالة مقدسة كلفهم بها الله تعالى".(٧)

ولقد أثبتت العناصر التى تم اختيارها للخدمة فى المستعمرات نجاح هذه الجهود. فقد كتب سير رالف فيرس Sir Ralph Furse، وهو أحد مهندسى العمل الإدارى فى المستعمرات يقول: "بالنسبة للمدارس العامة، فهى أمر حيوى لا غنى عنه فبدونها لا يمكننا إدارة الأمور. وفى إنجلترا تقوم الجامعات بتدريب العقل، أما المدارس العامة فتقوم بتربية الأخلاق وتعليم القيادة".(٨)

بيد أن الجامعات جاءت هى الأخرى لتقوم بدورها، فسرعان ما أصبح واجباً على مفوض الحكومة فى إدارة منطقة ما أن يكون شخصا متعدد المواهب. ولكى يكون مؤهلاً لتولى الإشراف على أحد الإدارات فى المستعمرات يلزمه أن يكون حاصلاً على درجة علمية بتقدير امتياز فى العلوم الإنسانية من جامعة معترف بها.. وإن كان له سجل رياضى من نوع ما فسوف يساعده أكثر للفوز بالوظيفة(٩).

وقد أنتجت هذه المواصفات حكاما اداريين أدوا العمل بمناطقهم مثلما كان يدير اللوردات اقطاعيتهم، مخترعين لأنفسهم تقاليد قليلة يضمنون بها الاحتفاظ

بالعمال الذين تحت سيطرتهم فى غاية النشاط فى العمل. وقد علمنا عن مفـوض الحكومة فى مقاطعة تندورو Tunduru بجنوب تنجانيقا: "أنه كان يمارس عادتـه فى المشى لمسافات طويلة كل مساء لابسا قبعته. وفى لحظات ما قبل الغـروب، وعندما يصل إلى المكان الذى سيعود منه راجعاً إلى بيته، فإنه كان يعلق قبعتـه على شجرة قريبة منه ثم يكمل سيره حاسر الرأس. وكان مـن المتوقـع أن أول أفريقى يمر بذلك الطريق بعده ويرى هذه القبعة، أن يأتى بها إلى منزل المفوض ويسلمها لخدمه، حتى لو كان ذاهباً فى الاتجاه المضاد وأمامه سفر طويل. ولـو تجاهل هذه القبعة فسيطارده الخوف من أن رجال المخابرات التـابع للمفـوض سوف يدركونه ويقضون عليه"[١٠].

بيد أنه لم يكن كافياً فى حد ذاته لحكـم المسـتعمرات أن يكـون الجنـود والموظفون من أصول عريقة راقية. فقد كانت توجد – إلى جانب ذلك – حاجـة للثقة بأن الكثيرين من المستوطنين البيض كـانوا أيضـاً – بصـورة فعليـة أو محتملة– وارثين للتقاليد المتجددة بشأن الحكم والسيطرة. وقـد أدى ذلـك فـى النهاية إلى أن أحرزت بعض المجتمعات المحلية للبيض نجاحاً كافياً لأن تنشـئ فى أفريقيا نفسها نسخاً من المدارس التى كانت تقاليدها هى السبب الذى أضـفى الشرعية على الطبقة البريطانية الحاكمة. ومن ثم ففى سنة ١٩٢٧: قامت كليـة إيتون Eton College بمناقشة خطة لإنشاء المدرسة العامة بكينيا تحت الرعايـة المشتركة لكل من كليتى وينشستر Winchester وإيتون مـع الالتـزام المتبـادل بالقيام بالترتيبات الخاصة بتزويد هذه المدرسة بأعضاء هيئة التدريس والإداريين اللازمين وتقديم المنح الدراسية للطلبة الذين يكون آباؤهم من البـيض الفقـراء. وبعد قيام مدير التعليم برحلة إلى بريطانيا ليختبر مدى الدعم الذى يتلقـاه هـذا المشروع، قرر أن يطلب من كل المدارس العامة الرائدة أن تقدم صوراً لمبـانى مدارسهم لعل التلاميذ الصغار يظلون متذكرين دوماً لصـورة هـذه المـدارس العظيمة فى وطنهم، ولعل قدامى التلاميذ الذين يزورون هذه المدرسة فيما بعـد يتذكرون – كذلك – مدرستهم الأم التى تخرجوا فيها.

وكلمسة أخيرة سميت المدرسة باسم الملك جورج الخـامس، علـى سـبيل التذكير بما قدمه الأسلاف من مساهمة فى بناء الإمبراطورية[١١]. بيد أن البـدء بهذا التحويل كان فى الأساس محصلة لمنظومة معقـدة مـن عمليـات إعـادة

الصياغة والتشكيل التى أثرت على الطريقة التى كان ينظر بها إلى البيض فى أفريقيا، وعلى الطريقة التى كانوا ينظرون بها إلى أنفسهم.

وقد تمت عملية التحويل هذه بطريقتين. فحقيقة أن الفائض من رأسمال التراث الذى كان يجرى استثماره فى أفريقيا، ارتبط بتورط أعضاء المجتمع الراقى فى عمليات اقتناص الثروات، نقول: جعل من الممكن للمعلقين التأكيد على أهمية وجود العنصر الراقى من علية القوم بين المستوطنين البيض، وأن يروا أن الخبرة الاستعمارية فى حد ذاتها تهيئ الباقين لاكتساب المنزلة الاجتماعية الراقية. وقد اندهش لورد برايس Lord Bryce من النسبة الكبيرة للأفراد المهذبين خلقيا والمتعلمين تعليماً جيداً الذين يلتقى المرء بهم فى البرية الاستوائية فى روديسيا فى أواسط ثمانينيات القرن التاسع عشر، وقد أضاف قائلاً أن الخبرة الاستعمارية عززت تطوير الفرد لنفسه تحت ظروف حياة بسيطة رغم قسوتها، حيث كانت هذه الظروف ملائمة لإظهار القوة الحقيقية للمرء. وفى مثل هذه الظروف كان رايس مهيئاً للتغاضي عن صور الحماس للتراث المتجدد التى كانت تفتقر إلى الذوق المهذب نوعاً ما، والتى كان نفسه يستهجنها إذا شاهدها فى إنجلترا. وقد اندهش كثيراً من الحماس والولع بلعبه الكريكيت فى جنوب أفريقيا، وهى اللعبة القومية للإنجليز فقال: "إن من يظن أن الشغف بالألعاب الرياضية فى إنجلترا قد تجاوز كل الحدود المعقولة، وأنه أصبح يشكل خطراً محققاً على التعليم وعلى تذوق المتع العقلية، قد يجد فيما يميز هذا المناخ من سمات تبريراً يشفع لهذا الحب الشديد للعبة الكريكيت... إن أبناء بلدنا لا تفزعهم الشمس فتمنعهم من الانهماك فى اللعبة القومية. فهم إنجليز فى أفريقيا كما هم إنجليز فى إنجلترا".[١٢]

وجنباً إلى جنب مع هذه العملية التى كانت تركز على تأكيد وصياغة المنزلة الاجتماعية الرفيعة للبيض فى أفريقيا كانت تجرى عملية أخرى – وهى عملية إعادة تعريف المهن التى يشتغلون بها، وهكذا أصبح مما يكسب المرء منزلة اجتماعية رفيعة أن يعمل حارساً لأحد المحلات التجارية أو منقباً وباحثاً عن المعادن. والفتى اليافع ذو الأمل العريق الذى هاجر إلى روديسيا أو كينيا قد يحلم بيوم ينشئ فيه لنفسه ضيعة فى الريف، بيد أنه كان يجد فى أيامه الأولى لوصوله أفريقيا أن إدارة محل تابع لمزرعة أو القيام ببيع منتج زراعى أفريقى

كان أجلب للثراء والربح من محاولة القيام بإنتاج المحاصيل الزراعيـة بنفسـه. وعلى أى حال، كان من المفترض أن أصحاب المزارع المتحدثين بالإنجليزيـة ينبغى أن يكونوا من ذوى الأصول الاجتماعية العريقة، فلا يعملون فى حراثـة الأرض بأنفسهم، بل يعتمدون على ما يتيحه لهم تراثهم المتجـدد مـن مظـاهر القدرة على القيادة وإصدار الأوامر من أجل إدارة هذا العمل. لذلك فإنهم يبدأون أولاً بالاعتماد على ما عند الأفريقى - أو الأفريكـانى (الأفريقـى مـن أصـل أوروبى) - من معرفة بالأرض الزراعية، ثم ينتزعون أو يستخلصـون فـائض الإنتاج الذى أتى به الفلاحون الأفريقيون، وينتفعون به ببيعه.

وبهذه الطريقة أدى المهاجرون البيض مهمة أساسية وحيوية، لأن القـوى العاملة فى الفترة المبكرة للاقتصاد الاستعمارى كانت تعتمد اعتماداً كلياً على ما تنتجه أفريقيا من طعام. لذلك، وعلى امتداد فترة محدودة، كان من مظاهر انتماء المهاجر إلى الطبقة العالية / أو الراقية أن يدير محـلاً تجاريـاً أو أن يشـترى الحبوب والماشية من الأفريقيين ثم يبيعها.(١٣) وقد وجد لورد برايس عقولاً متقفة وعميقة التفكير فى الشبان البيض من حراس المحلات التجارية فى روديسيا سنة ١٨٩٦، وفى المنقبين عن الذهب. ويظهر الجو الذى ساد تلك الأيام المبكـرة - وتلك الروح المعنوية المرتفعة لدى الطبقة الراقية الآخـذة بالتقاليـد الجديـدة - بصورة لافتة للنظر من خلال ما كتبه كولن هاردنج Colin Harding فى سـيرته الذاتية. وقد نشأ هاردنج وصار شاباً يافعاً كابن للأمير المشرف علـى منطقـة مونتاكيوت هاوس Montacute House، وهو شاب كـان أكبـر همـه إحـراز البطولات فى مجال القنص والصيد، إلا أن: "وفاة والدى كشفت لى عن الحقيقـة غير المستحبة وهى أنه لا أنا ولا أى واحد من أفراد عائلتى يعد غنياً كمـا كنـا نتوقع... فلم يكن لى ولا لأشقائى أى مهنة، ولا حتى الوسيلة التى تؤهل للعمـل بهذه المهنة".

ومع ذلك، فإن ممارسة القنص والصيد تعلم المرء الكثيـر. وقـد وصـل هاردنج إلى منطقة بولاوايو Bulawayo فى سنة ١٨٩٤ ليجد أن العمل بالزراعة عمل فاشل لا جدوى منه وأن أمثالى من الذين يجيدون الصيد والقنص يعـدون سلعة كاسدة لا طلب عليها. ومع هذا، فإن حراس المحلات التجارية ذوى الخبرة الذين يعتمد عليهم، يمكنهم فى الغالب أن يتحصلوا على أى أجر يرغبون فيـه.

بيد أن الفتى ذا الأمل العريق لم يهلك، فقد انطلق مع صديق قديم له من أرض الصيد فى رحلة للتنقيب عن الذهب وسرعان ما وجد نفسه وقد بدأ العمل فى حفر مدخل لأحد المناجم. لقد كان أمراً لا جدوى منه أن أذكر صديقى بأننى لا أعرف إلا القليل أو لا أعرف شيئاً عن مهارة النزول إلى مدخل منجم، فقد ألزمنى صديقى السكوت عندما نبهنى إلى أن البحث والتنقيب عن الذهب يشبه إلى حد بعيد البحث والتنقيب عن الثعالب. وسرعان ما وصل هاردنج إلى جنوب أفريقيا التى تخضع للاستعمار البريطانى وهو فى طريقه إلى تولى وظيفة فى الإدارة الحكومية تليق بأبناء الطبقة الراقية[١٤].

وفى وقت مبكر تماماً تطورت الأحوال فى روديسيا وكينيا نحو مجتمع يوفر المزيد من الأمن لأبناء الطبقة الراقية. فقد اضطلع المهاجرون من الآسيويين واليونانيين واليهود بالعمل فى وظائف حراس المتاجر وتجار القبائل[*]؛ وقد تعمد السياسيون عرض منتجات الفلاح الأفريقى بأسعار أدنى من سعرها الحقيقى، ووضعوا العمال تحت تصرف صاحب المزرعة ذى الأصل الاجتماعى العريق. لذلك فقد وصف إم. جى. ردلى M.G. Redlley طبيعة المجتمع الأبيض فى كينيا بعد الحرب العالمية الأولى مباشرة قائلاً: "كان المصدر الرئيسى للمهاجرين البريطانيين من أصحاب رؤوس الأموال هو ما يسمى أعيان الطبقة الوسطى الجديدة. فقد أدت الثروات التى اكتسبتها العائلات من الاشتغال بالصناعة، والتجارة، والمهن الراقية إلى إضعاف الفروق الطبقية التى يتميز بها المجتمع الفيكتورى (نسبة إلى الملكة البريطانية فيكتوريا) التى حكمت الإمبراطورية البريطانية فى ذلك الوقت. كما أن التعليم فى المدرسة العامة قد وفر الأساس لظهور البيئة المناسبة لمن يمكنهم الادعاء الصريح بأحقيتهم فى الانتساب إلى الطبقة الراقية، بالاشتراك مع من لا يمكنهم ذلك. وقد كان المستوطنون الذين قدموا إلى كينيا بعد الحرب العالمية الأولى يدينون بالفضل الكبير لقصر صاحب المزرعة والطاحونة والمصنع، ولبيت القسيس، ولميس الضباط الإنجليز الذين كانوا يعملون بالجيش البريطانى فى الهند، أكثر مما كانوا يدينون لنسبهم الأرستقراطى.. ومع هذا، فقد كان التعلق بمظاهر

(*) يعرفون بتجار الكفير وهو اصطلاح قصد قبائل البانتو والزولو.

الحياة الأرستقراطية أسلوب حياة يشعرون من خلاله بشخصية أو هوية اجتماعية مقصورة عليهم، ويستحوذون بسببه على أهمية وشأن كبير.. ولقد كان المظهر العام لأعيان الطبقة الوسطى من المستوطنين الأوروبيين أعظم تزكية بالنسبة لهؤلاء الذين كانوا يشعرون أن مكانتهم الاجتماعية وشخصيتهم مهددة فى المجتمع البريطانى".(١٥)

ويصف ردلى Redley كيف قامت التقاليد المتجددة بتوحيد المجتمع الريفى الأبيض الصغير الحجم والمشتت الأجزاء. فقد جمعت الألعاب الرياضية الجماعية الجيران معاً على نحو دائم مطرد وبطريقة مقبولة ومنظمة. كما سمحت هذه التقاليد الجديدة بظهور التعبيرات الرمزية للشكوى والاحتجاج فى لهجة اصطلاحية مألوفة لكل من المستوطنين ورجال الإدارة الحكومية. ويصف ردلى مباراة لكرة القدم أقيمت لأغراض خيرية فى نيروبى سنة ١٩٠٧ كان اللاعبون فيها يرتدون ملابس تنكرية تحت رعاية الحاكم الذى: "أصابه الارتباك وهو يتصدر المستوطنين وهم يرتدون ملابسهم الدالة على أنهم موظفون فى الحكومة أو الإدارة الاستعمارية، وعلى صدورهم صفوف الأوسمة والأنواط المصنوعة من الأغطية المصنوعة من القصدير والأشرطة الحمراء، والذين كانوا يدعون أنهم يملكون الأرض المخصصة للحجر الصحى، والغابات، والأراضى البكر التى لم تعمر أو تستثمر بعد والأراضى المخصصة للألعاب الرياضية، حتى صارت أصغر مساحة ولو كانت قيد شعرة منطقة محرمة لا يسمح لأحد بدخولها"(١٦).

ومن جانب آخر، كان أى مشروع لزيادة أعداد السكان من المستوطنين البيض عن طريق استقدام الآلاف من شباب الإنجليز من صغار ملاك الأراضى ومن الصناع المهرة، يتعرض للإخفاق بسبب إصرار هؤلاء الذين كانوا يسيطرون على المجتمع الكينى، بسبب إصرارهم على الحفاظ على هذا المجتمع فى أيدى المتعلمين من خريجى المدرسة العامة الأغنياء الوارثين لأموال كثيرة، أو من أصحاب معاشات التقاعد من العسكريين، أو من ذوى الدخول التى حصلوا عليها من العمل الاستثمارى، أو من اعتمادهم على ما تقدمه لهم أسرهم من نفقات تساعدهم بها.

تهيئة الأفارقة للدخول فى تقاليد الحكم

كان الصحفى الكينى الراديكالى روبرتسون J.K.Robertson ينتقد البيض الكينيين بوحشية، لأنه كان يعتقد أنهم يعوقون الصناعة الإنتاجية. ولهذا نراه يبتدع صورة خيالية للتاريخ المهنى لأحد المستوطنين أسماه جون سميث لكى يوضح قصده فقال: "يعثر جون سميث، الذى يعمل كاتباً فى أحد المتاجر بلندن على وظيفة كاتب فى أحد الإدارات الحكومية بشرق أفريقيا البريطانية. ويصطنع اسما مزدوجا لنفسه فيصبح جون سميثرز – سميث وينكب على الدفاتر التجارية ودفاتر الأستاذ بجد واجتهاد. إنه هو نفسه جون، لكنه أكثر شبهاً به فحسب. لقد أدرك قيمة أن يكون اسمه مزدوجا. وها هو ينفق بإسراف فهذه هى العادة الاجتماعية لهذا الشعب. ونادراً ما يسدد فواتيره.. وهو يعيش على الفواتير التى عليه لأصحاب المطاعم وعلى القصص الرائعة عن الدم الملكى الذى يجرى فى عروق أسلافه. ويعد جون مؤسسة كاملة فى هذا البلد، وهو يتسلل ليدس نفسه فى قلب المجتمع بنيروبى".[١٧]

ويمكن القول بشكل عام إن القوة التى كانت تتمتع بها التقاليد الأوروبية المخترعة للحكم فى المستعمرات الأفريقية، ساعدت على توفير أعداد من الجنود ورجال الحكومة والمستوطنين المتفانين فى الإخلاص للنظام الأخلاقى "الأبوى – الإقطاعى" أكثر من النظام الأخلاقى " الرأسمالى المتحول ".

بيد أن هذا الكلام يعد مخادعاً من عدة نواح ذلك أن التقاليد المخترعة فى بريطانيا فى القرن التاسع عشر كانت وسيلة لإدارة مجتمع صناعى معقد إلى درجة هائلة، ووسيلة للوفاء باحتياجاته، وهو ما فعلته فى أفريقيا، أيضاً، إذ اعتمد عليها البيض لكى يستمدوا منها النفوذ والثقة بالنفس التى تسمح لهم بالتصرف باعتبار أنهم يمثلون القوى التى يقوم عليها هذا التغيير. زد على ذلك أن التقاليد المخترعة فى أوروبا فى القرن التاسع عشر، وبقدر ما كانت مطبقة على الأفارقة بطريقة مقصودة، كان ينظر إليها على وجه الدقة باعتبارها من عوامل تحديث هذه المجتمعات الأفريقية.

وقد توافرت للأوروبيين طريقتان مباشرتان جداً سعوا من خلالهما إلى الانتفاع بتقاليدهم المخترعة ليحولوا الفكر والسلوك الأفريقى ويحدثونه تمثلت إحداهما فى الفكرة القائلة بأن بعض الأفريقيين يمكنهم أن يصيروا أعضاء فى

الطبقة الحاكمة فى المستعمرات الأفريقية، ومن ثم يمكن التوسع فـــى تـــدريبهم داخل بيئة تأخذ بالتقاليد الجديدة. أما الثانية – وهى الأكثر شيوعاً – فقـــد كانـــت تتمثل فى محاولة الانتفاع بما كان لدى التقاليد الأوروبية المخترعة من إمكانيات فيما يتصل بالعلاقة الجديدة التى تم تعريفها من جديد من حيث الربط بين القائـــد والمقودين. فالزى العسكرى، قبل كل شئ، يحدد الأدوار المنوطـــة بكـــل مـــن الضباط والعساكر؛ وتقاليد البيت الأرستقراطى التى كانت سائدة بين أبناء الطبقة الراقية من سكان الريف تحدد الأدوار الخاصة بكل من السادة والخدم؛ وتقاليـــد المدارس الحكومية كانت تحدد الأدوار الخاصة بكل من طلاب الســـنة النهائيـــة الكبار وتلامذة الصفوف الأولى المكلفين بخدمتهم. وقد يستفاد بكل هذه الأشـــكال من التراث فى خلق مجتمع يتسم بالنظام الهرمى الواضح الملامح، يقـــوم فيـــه الأوروبيون بإصدار الأوامر، ويقوم الأفريقيون بتلبية هذه الأوامر، ولكن داخـــل إطار مشترك من الشعور بالكبرياء والولاء للدولة. ولكن إذا لم تكن التقاليد التى صاغها العمال والفلاحون لأنفسهم فى أوروبا تأثير على الأفريقيين تحت نظـــام الحكم الاستعمارى، فإن التقاليد الأوروبية المخترعة لإخضاع الأفريقيين كان لها فى الحقيقة تأثيراً كبيراً جداً فى هذا المجال.

وأفضل تصوير للفكرة الأولى – وهى إمكانية تحويل بعض الأفريقيين إلى أفراد من الطبقة الحاكمة عن طريق تعريضهم للتراث البريطـــانى المتجـــدد أو المخترع ربما يتمثل فى المدرسة المشهورة، كينجـــز كولـــدج King's College (الكلية الملكية) فى بودو Budo، فى أوغندا. وأوفى رواية فـــى وصـــف هـــذه المدرسة ما ذكره ماكجريجور G. P. McGregor، الذى يشير بطريقة تدل علـــى نفاذ بصيرته إلى أن تقرير نظام التعليم الابتدائى لم يكن مأخوذاً على محمل الجد فى بريطانيا نفسها إلا فى سبعينيات القرن التاسع عشر فقط، وذلك كجـــزء مـــن عملية وضع الغالبية العظمى من السكان فى مكانها من النظام الهرمى المهنـــى والتعليمى. لذلك كان انتشار المدارس الابتدائية فى بوجندا وهى إحـــدى ممالـــك شرق أفريقيا سابقاً، والآن هى مقاطعة تقع فى الجنوب الشرقى من أوغندا كـــان انتشار المدارس الابتدائية فيها فى نهاية القرن التاسع عشر شكلاً واضـــحاً مـــن أشكال التوسع فى نفس هذه العملية التـــى تـــأخرت قلـــيلاً عنـــد تطبيقهـــا فـــى الإمبراطورية الأفريقية.

ولكن بينما كان هذا النوع من التعليم فى بوجندا يبدو كافياً ملائماً للغالبية العظمى من الفلاحين المشتغلين بحراثة الأرض، كان المبشرون الأنجليكان "أى التابعون للكنيسة الإنجليزية لا يؤمنون بأن هذا التعليم مناسب للأرستقراطية الجاندية. وفى هذا الموضوع كتب الأسقف تكر Tucker يقول: "حتى الآن لم يفعل إلا القليل أو لم يفعل شئ للصغار من أبناء الطبقات العليا، الذين كانوا فى حالة أسوأ من حالة الصغار من أبناء الفلاحين فى كثير من الاعتبارات. وإننا نعتقد اعتقاداً قوياً أنه إذا فرضنا أن الطبقات الحاكمة فى هذا البلد سوف تمارس فى الأيام القادمة سلطة مستمرة على شعبها، ولو فرضنا أنه سيكون لديها شعور بالمسئولية تجاه أبناء هذا الشعب، فسيكون من الأمور الجوهرية أن يفعل شئ من أجل تعليم هؤلاء الصغار الذين تعرضوا للإهمال، وعلى أن يتم هذا التعليم على أساس أصح الخطط الممكنة وأقومها.. وذلك عن طريق الالتزام بالنظام والانضباط فى العمل وفى اللعب فى المدرسة العامة، وذلك لكى نبنى شخصيات هؤلاء الصغار ونمكن لأبناء شعب الباجندا Bagand من أن يشغلوا مكانهم اللائق فى الحياة الإدارية الحكومية والتجارية والصناعية الخاصة بوطنهم".[١٨]

وقصارى القول، أن المبشرين فى بوجندا كانوا يهدفون إلى أن يضعوا على قمة التعليم الابتدائى ذى الأسلوب البريطانى تعليماً ثانوياً ذا أسلوب بريطانى من النوع الآخذ بالتقاليد المخترعة. لقد كانوا متأكدين دائماً من أن هدفهم هو تكييف منهج المدرسة الحكومية الإنجليزية لتتوافق مع الواقع الأفريقى. وقد نجحوا فى ذلك نجاحاً يفوق الحد، فقد بنيت كينجز كولدج على التل الذى يقيم فيه ملوك باجندا حفلات تتويجهم، لذلك فإن حفلى التتويج اللذين أقيما لتتويج ملكين من ملوك باجندا فى هذا القرن تم تنظيمهما فى الكنيسة الملحقة بالمدرسة وذلك بالرغم من أن بعض الطقوس والشعائر التقليدية كانت تمارس فى نفس المكان"، وكان قداس الاحتفال بتتويج الملك يحذو فى كثير من ملامحه حذو القداس الذى يعقد للاحتفال بتتويج الملك فى بريطانيا[١٩]. ومن ناحية أخرى ترسخت سريعاً تلك الروح الأسرية التى تميز طلاب وخريجى المدرسة الحكومية الإنجليزية، لدرجة أن الأعضاء الجانديين فى بيت الطلبة التركى قدموا التماساً لتغيير اسم بيتهم إلى بيت طلبة جاندا لكى يتماشى مع بيت طلبة إنجلترا، وبيت طلبة جنوب أفريقيا، وبيت طلبة استراليا فقد كان اسم تركيا فيما يبدو لا يعبر عن ملامح

إمبريالية. وكان شعار هذه المدرسة (كينجز كولدج)، ونقول للمرة الثانية أنه قد اختير بناءً على التماس تقدم به تلاميذها، صياغة معدلة للكلمات الأخيرة التى نطق بها سيسل رودس Cecil Rhodes قبل وفاته، "كلما أتممت عملاً قليلاً، فقد أديت عملاً كثيراً".

ويستشهد ماكجريجور على ما يقوله برسالة كتبها طالب جندانى فى السنة الأولى من دراسته بالمدرسة، حيث تمكننا من إدراك هذه العملية الرائعة للتنشئة الاجتماعية من خلال عيون أبناء جاندا. تقول الرسالة: "عندما نستيقظ فى الصباح، فإن أول ما نفعله هو أن نرتب أسرتنا على أكمل وجه. وإذا لم ترتب فراشك على أكمل وجه فسوف تتلقى نقداً أو توبيخاً عندما يقوم الأوروبيون بعمل تفتيش.. وفى مقدمة أكواب الشراب التى نستعملها توجد صورة أسد، وهى الصورة التى قد يُعْرَف بها الطلبة فى بودو. ولا يستطيع أى واحد أن يأكل أى شئ فى فراشه، ولا أن يتناول القهوة حيث كانوا يمضغون حبوب البن، ولكن كان يسمح بالأكل فى الشرفة فقط. ونحن نقوم بإنشاد أحد التراتيل ونصلى، وبذلك نتعلم اللغة الإنجليزية.. وعندما تنتهى الدراسة فى الساعة الرابعة، ننصرف ونلعب كرة القدم، حيث يقف على كل جانب أحد عشر لاعباً، ونرتب كل فرد فى موقعه: الحارس والمدافعون ولاعبو الدفاع الخلفيون ولاعبو الدفاع الأماميون".[٢٠]

وعلى هذا هناك إجماع على أن بودو قد أفلحت فى خلق ذلك الشىء غير الملموس، وهو "روح المدرسة" على أفضل حالة لها، مثلما كنا نتنفسها فى إنجلترا بعد أجيال من التجربة والمعايشة – روح الفريق، والنظام والانضباط، وحب الوطن – ولقد كان أمراً رائعاً أن يتم نقل هذه الروح إلى قلب أفريقيا.

وكان سير فيليب ميتشل Sir Phillip Mitchell يرى أن بودو تعد "أحد الأمكنة القليلة هنا التى لها روح". وقد جاء بعد ذلك المدرسون المغتربون لينتقدوا ذلك العرف السائد فى بودو المتمثل فى الدفاع عن تقاليد لا جدوى منها، لمجرد أنها كانت موجودة".[٢١]

وأياً ما كانت مظاهر التوتر الناجمة عن إشاعة التقاليد الإنجليزية الجديدة فى أفريقيا حيث المبالغة بشدة فى إخضاع الطبقة الجاندانية لكبار الموظفين البريطانيين، وفى إخضاع النظام الملكى الجاندانى للتاج الإمبراطورى، فلا ريب

أن المبشرين قد أنشأوا فى بودو منظومة ناجحة من التقاليد الجديدة، استطاعت أن توظف نفسها على نحو لا نظير له فى تحقيق المزيد من التمسك بالطقوس الدينية المتصلة بدور الكاباكا Kabaka وغيره من ملوك أوغندا، وذلك بقصد تحقيق توليفة من التقاليد لا تختلف عما تم تحقيقه فى إنجلترا فى القرن التاسع عشر. وقد كانت المراسم والتشريعات التى ظهرت فى احتفال كينجز كولدج باليوبيل الذهبى "حين جلس إلى المائدة المخصصة لكبار المدعوين أربعة ملوك من خريجى المدرسة، تعبيراً روحياً عن التزام قطاع كبير من أفراد الطبقة الحاكمة الجاندانية بتلك التقاليد التى كانت تعد حتى ذلك الحين تقاليد مخترعة محل احترام"[٢٢]. ومع ذلك فإن تجربة بودو لم يكن مقدراً لها أن تصبح مثالاً عاماً يُحتذى به؛ فقد وصل الأمر إلى أن البريطانيين أنفسهم صاروا نادمين على تحالفهم الأساسى مع زعماء جاندا، وصاروا يعتقدون أن التغيير الفعلى المحقق لعملية التحديث لا يمكن إنجازه من خلال وكالة هؤلاء الزعماء بالنيابة عن البريطانيين. ذلك أن التغيير الفعلى المحقق للتحديث ينبغى أن يكون ثمرة جهود القادة الآمرين من الأوروبيين التى يدعمها ولاء الأفريقيين الخاضعين لهم.

والحاصل أن هناك الكثير من مظاهر تقاليد التبعية والخضوع، لعل أبرزها النظام الهرمى فى المكانة داخل بيوت الكبراء، فمثلا كان جزء من صورة الأوروبى عن نفسه فى أفريقيا حقه فى أن يكون لديه خدم من السود حتى أنه فى ذروة أزمة العمال فى مناجم جنوب أفريقيا، كان عدد العمال السود الذين يعملون خدما فى المنازل فى جوهانسبرج يفوق نظراءهم من عمال المناجم[٢٣]. وفى سنة ١٩١٤، قارن فرانك وستون Frank Weston، الذى كان أسقفاً لزنزيبار، بين المجتمع المحلى الإسلامى فى أفريقيا وبين التفريق والتمييز فى المجتمع المسيحى. فقال أن المسيحى الأفريقى، ليس لديه شئ يخلص الولاء له باستثناء "عدد قليل من الأوروبيين الذين يتجاوزونه عندما يمرون به فى الشارع؛ فهو أدنى رتبة منهم، وربما يكونون ظرفاء معه، وربما يكون سفرجيا عند أحدهم أو رئيسا للخدم، ولكن أين هى رابطة الأخوة؟ حسناً، إنها لا تزال غير موجودة"[٢٤]. ذلك أنه لم يكن ثمة دافع تجاه تلك الرابطة فى مستعمرات أفريقيا. وبالنسبة لأغلب الأوروبيين كانت الصورة المفضلة لديهم لعلاقتهم بالأفريقيين هى صورة علاقة الأب المسيطر والخادم المخلص المطيع. وهى

صورة سرعان ما انتقلت إلى مجال الوظائف والأعمال الصناعية. فعلى امتــداد جنوب أفريقيا، لم يكن يتم تعريف العمال أو المــوظفين الأفــريقيين باعتبــارهم عمالاً، بل كانوا بدلاً من ذلك يخضعون فى توجيههم وتأديبهم لأحكام القــوانين الخاصة بالسادة والخدم.

والحقيقة أن عددا قليلا من البيض احتفظوا بملكيتهم وإدارتهــم لعــدد مــن المؤسسات الخاصة المحلية ذات الحجم الكبير الذى يسمح بظهور علامات الأبهة "التقليدية" التى يتميز بها نظام التسلسل الهرمى للخدم فى بريطانيا. ومع عمليــة إعادة إنشاء الجيوش الأفريقية جاء تطبيق آخــر للتقاليــد الأوربيــة المخترعــة الخاصة بالخضوع والتبعية أكثر إتقانا ودقة. وفى الرواية الأخاذة التــى يحكــى فيها سيلفانوس كوكى Sylvanus Cookey عن هذه العملية، يظهــر الفرنســيون باعتبارهم أول المشغلين للتراث العسكرى المخترع وأوسعهم خيــالاً. فقــد قــام فيدهرب Faideherbe فى خمسينيات القرن التاسع عشر بتسريح قواته المكونــة من أفراد أكرهوا على أداء الخدمة العســكرية فضــعفت معنويــاتهم، وســعى لاجتذاب المتطوعين الأفارقة عن طريق الأزياء العسكرية النظامية الموحدة ذات الشكل المغرى، والأسلحة النارية الحديثة، والحلف بالقرآن على الالتزام بــالولاء لفرنسا وإلحاقهم بدورات تدريبية مبسطة لدراســة المجــد العســكرى للتــراث الفرنسى. "وفى هذا الخصوص وردت من باريس إشارة بأنه، من أجــل غــرس الإحساس بالأسلوب العسكرى فى نفوس صغار الأفارقة فى سن مبكــرة، ومــن أجل تهيئتهم للحياة العسكرية، ينبغى تزويد الأطفال من أبناء الجنــود بــالملابس العسكرية الموحدة الشكل وبمعدات مصغرة الحجم تشبه المعدات التى يســتعملها آباؤهم".(٢٥)

أما البريطانيون فقد تباطأوا فى إتباع مثل هذه السياسة. ولكنهم فى مواجهة التهديد الفرنسى تحركوا لجعل جيوشهم بأفريقيا ذات طابع نظامى. وقــد كــرس لوجارد Lugard ولعه الشديد بالتفاصيل فى وصف ما قام به من تحويــل قواتــه من مجرد "حشد" إلى قوات مقاتلة منضبطة ومجهزة للعمــل العســكرى فعــلاً. وسرعان ما أبدى إعجابه بهم وتقديره العالى لهم، كما أنهم تلقــوا مــن قــادتهم إطراءً رسمياً سخياً، وذلك تقديراً لهم على سلوكهم فى الحملات العسكرية فــى ساحل الذهب وشمال نيجيريا، وهكذا تم تكــوين وبنــاء تــراث يهــتم بالنظــام

والانضباط بنفس السرعة التى تم بها تكوين الروح التى سادت بودو. وقد كانت الإدارة الحكومية بقيادة لوجارد مكونة من ضباط الجيش إلى درجة كبيرة، وفى شرق أفريقيا كذلك "كان الحكام يتسمون بالطباع والخصال العسكرية إلى حد بعيد، وذلك أثناء سنواتهم الأولى فى الحكم". ويعلق البروفيسور جورج شبرسون George Shepperson على الفروق الضيقة بين المدنى والعسكرى قائلا: "إنه من خلال القوات العسكرية والإرساليات التبشيرية جئ بالثقافة الأوروبية إلى سكان البلاد الأصليين فى أفريقيا الوسطى البريطانية"(٢٦).

وقد كان لهذا النوع من إدخال الأفريقيين للتراث العسكرى الأوروبى نفس أوجه الغموض والإبهام ونفس درجة النجاح التى كانت للعملية التى تم بواسطتها تكوين روح بودو. وأحياناً ما تتلاقى هاتان الصيغتان من صيغ التنشئة الاجتماعية، كما حدث فى حالة كاباكا إدوارد موتيسا Kabaka Edward Mutesa. فقد أصبح موتيساً كاباكا "أى ملكاً" وهو ما يزال تلميذاً فى بودو، وظل تلميذاً لاستكمال دراساته، وقد احتفل بتتويجه ملكاً فى الكنيسة الملحقة بالمدرسة، كما قام بقيادة موكب الاحتفال باليوبيل الذهبى للمدرسة. ولكنه إلى جانب ذلك سُمح له بالدخول إلى التراث النظامى للجيش البريطانى. "لقد التحق بفيلق الضباط بكمبريدج بمجرد وصوله إلى الجامعة وأصبح ضابطاً.. وعند ذلك تقدم رسمياً بالتماس يطلب فيه الالتحاق بالجيش، محدداً لواء الحرس الملكى البريطانى اختياراً أول له... وقد كان الملك جورج السادس، فى إشارة شخصية تدل على الرضا، هو الذى اقترح منحه رتبة نقيب. وقد عاد موتيسا إلى قصر باكنجهام للعمل فى المراسم والتشريفات(٢٧).

وقد لاحظ المؤرخ على مزروى Mazrui ان نظام الحكم الملكى الكاباكانى "نسبة إلى الكاباكا وهو لقب ملوك أوغندا" قد أصبح "مؤسسة / أو نظاماً أفريقيا - إنجليزياً وهى حقيقة لم يظهرها شئ بمثل هذا الوضوح الشديد الذى ظهرت به فى المراسم التى صاحبت وفاة موتيسا. فقد أقيمت له جنازتان - واحدة فى لندن وأخرى فى كمبالا، تميزتا باستيفاء كافة مظاهر الحفاوة والتكريم للفقيد وكما يقول أحد المراقبين: "كان هناك موقع أخير فى عملية الدفن الأولى لموتيسا فى لندن سنة ١٩٦٩. وفى هذا الوقت كان العنصر الأساسى من القوات العسكرية المصاحبة لعملية الدفن تحت قيادة لواء الحرس الملكى البريطانى.

وفى نفس الوقت (فى كمبالا) كان لواء السلاح الملكى جزءاً واحداً فقط من مراسم الاحتفال. فقد كان الجيش الأوغندى يؤلف الأغلبية الكبيرة للقوات العسكرية. وكان مجمل ما قيل فى هذه المناسبة فيما بين صوت البوق فى لندن سنة ١٩٦٩ "الذى بدئ به الاحتفال الجنائزى" وبين صوت البوق فى مقابر كاسوبى Kasubi فى أوغندا سنة ١٩٧١، كلاماً مشتركاً فى واقع الأمر".(٢٨)

بيد أن قبول موتيسا فى صفوف الضباط كان استثناءً نادراً. أما الوضع الذى كان أكثر شيوعاً فهو تقديم رجال يشبهون خليفة موتيسا الذى صار رئيساً لجمهورية أوغندا، ألا وهو عيدى أمين. ويذهب مزروى إلى أنه يمكن النظر إلى صعود أمين وقواته العسكرية المكونة من الدهماء، باعتباره إحياءً أو بعثاً للتقاليد العسكرية التى كانت سائدة قبل استعمار أوغندا، والتى ظلت معطلة منذ استعمارها. بيد أن الحياة العملية لأمين تزودنا – فى الواقع – بنموذج ممتاز لما تفعله التنشئة الاجتماعية لأهالى البلد المستعمر من خلال قوات جيش المستعمر. وكما يخبرنا مزروى، فإن أمين عندما جُند فى كتيبة الرماة الأفريقيين الملكية سنة ١٩٦٤، أظهر "كافة العلامات الدالة على ما يفعله المستعمرون من تكييف للأوضاع فى بلد خاضع لسلطتهم.. ففى بحر سبع سنوات رقى أمين إلى رتبة وكيل عريف، وكان يُظهر لرؤسائه من البريطانيين تلك الخصال التى تحببه إليهم حباً شديداً – كالطاعة الفورية والفخر الشديد بالعسكرية، وإظهار التوقير لبريطانيا والبريطانيين، والزى العسكرى الذى يطقطق بسبب ما فيه من طيات منشاة حادة كالموس، والحذاء ذو الرقبة المرتفعة التى تغطى مقدمته قطعة جلدية سوداء كأنها مرآة سوداء"(٢٩).

وهكذا كان مراد الأفريقيين من الالتحاق بالجيش هو – على وجه التحديد – أن يكونوا مرايا سوداء "أى صوراً أفريقية" للجنود وضباط الصف الإنجليز. وكما يؤكد كيجان Keegan، فإن الجيوش الأوروبية قد اعتمدت اعتماداً إدارياً مقصوداً على الملابس الرسمية والهالة الرومانسية للأجناس المقاتلة التى اشتبكوا معها فى الحرب. ويبدو أن الجيوش الأوروبية لم تفعل ذلك في أفريقيا، ولا حتى كنتيجة لاشتباكاتها الحربية هناك. فقد كان هذا العمل متروكاً لبادن – باول Baden – Powell، وهو شخص لا تعجبه العقلية التى تركز على التدريب العسكرى الصارم، بل كان يعتمد على المباريات المكتسبة من النشاط الكشفى

الذى يقوم به أفراد شعب البانتو أو شعب الماتابيلى Matabele، وذلك بهـدف أن يزود الشباب البيض بتدريبات مرنة ومهارات كما فى أسـاطير كبلـنج Kipling عن الغابة. مما أدى إلى ظهور مفارقة غريبة استمرت مدة طويلة، تمثلت فى أن شباب الأفريقيين فى جنوب أفريقيا كانوا مدربين تدريباً عسكرياً صارماً، بينما كان شباب البيض مدربين على مهنة غرس الأشجار(٣٠).

إن السماح للأفريقيين بالدخول فيما كان مقصوداً به أن يكون نسخاً مطابقة للتقاليد الجديدة لبريطانيا، لم يفض إلى ظهور مهنة رئيس الخـدم Butler بـين الأفريقيين، أو انتشار المدارس المشابهة لمدرسة بودو، أو التحـاقهم كمجنـدين بالجيش. إن ما تخيله الأسقف وستون، فى سعيه لتحقيق الأخوة بين الأفـريقيين والأوروبيين، من وجود فرد مسيحى أفريقى، إنما هو تخيل لحالـة إنسـان لـو صادفه الحظ السعيد أكثر مما يتمناه، فربما استطاع فقط أن يـتعلم – إلـى حـد معقول – كيف يكون كاتباً على الآلة الكاتبة(٣١)، بينمـا كـان الكثيـرون مـن الأفريقيين الذين تلقوا تعليمهم بالإرساليات الدينية يوضعون فى الدرجات الـدنيا من التسلسل الهرمى البيروقراطى. وقد وصل الأمر بالأفريقيين الذين يعملـون كتبة أن ينظروا بتقدير بالغ إلى الختامات المصنوعة من المطاط، وإلـى صـف الأقلام الموضوعة فى جيب الصدر حتى لقد استغلت نوادى الرقص الأفريقيـة هذه الختامات المسروقة فى ختم وتوثيق مراسلاتها فيما بين بعضها، كمـا كـان أعضاء هذه النوادى يرقصون وهو مرتدون كافة الملابس الرسمية التى يرتديها الموظفون، أو الزى العسكرى(٣٢). كما كانت الشخصية التى ابتـدعها جراهـام جرين (الروائى الصحفى البريطانى المولود سنة ١٩٠٤) والتى تتحـدث عـن رجل مجنون يركب زورقاً فى النهر، ومعـه رزم مـن الجرائـد وعـدد مـن المذكرات التى كتبها بخط مخربش دون فيها آراءه التى يجاهد فى تطبيقها لكـى ينقذ هذا العالم الغافل من غفلته ويعيد ترتيبه من جديـد، نقـول: كانـت هـذه الشخصية رمزاً للضريبة الباهظة التى دفعها الأفريقيون للسلطة الوهمية الزائفـة لأشكال الحكم الاستعمارى البيروقراطى، أو قل إن شئت: كانت هذه الشخصـية تعبيراً مبالغاً فيه عن عجز هذا الحكم. ولا ريب أن المسيحيين الأفريقيين الذين كانوا يقبلون كقساوسة داخل النظام القاصر للأخوية أو الرهبنة المعمول به فـى الكنائس المسيحية نفسها، كانوا يدربون على أداء الطقوس المخترعة والطقـوس

المعاد اختراعها والتى تتماشى مع لاهوت الكنائس الأوروبية فى القرن التاسع عشر.

وثمة نوع من التقسيم التقريبى لفترات الأحداث المذكورة فى هذا الموضوع. فقد كانت التقاليد المخترعة الأوروبية هامة عند الأفريقيين فى سلسلة من المراحل والأدوار المتداخلة. وكان التراث العسكرى الجديد، بما فيه من خطوط فاصلة للتسلسل الهرمى وأهمية واضحة للأعمال المنجزة فى الفترات المبكرة للحكم الاستعمارى، يمثل أول أشكال النفوذ والتأثير القوى للتراث المخترع فى مجمله. وقد بلغ تأثيره الذروة – خاصة فى شرق أفريقيا – مع الحملات العسكرية للحرب العالمية الأولى. وفيما بعد هذه الفترة، خاصة فى أفريقيا البريطانية، أخذ التأثير العسكرى فى الضعف[٣٣]. ثم أصبح الأسلوب العسكرى أقل نفوذاً من أسلوب عمل الإرساليات الدينية أو أسلوب البناء البيروقراطى للأفريقيين داخل الدولة ونظام التوظيف فى الأعمال التجارية والصناعية. بيد أن النقاش الدائر حول نتائج هذا التأثير، أو حول أى أشكال التراث الجديد الذى كان له فى النهاية أعظم تأثير كان يتأرجح لأن الملوك الأفريقيين، وهم محاطون بفخاخ التراث الحديث يحكمون بعض الدول الأفريقية الحديثة، بينما يبتهج رجال النخبة البيروقراطية بنصرهم فى دول أخرى، ويتحكم ما وصفهم مزروى بأنهم "القوات العسكرية المكونة من الدهماء" فى دول أخرى. ولهذا فإن هذا النقاش يُعد فى النهاية أمراً أقل أهمية من الوصول إلى تقدير للأثر الكلى لهذه العمليات التى قام بها التراث المخترع فى التنشئة الاجتماعية للأفريقيين.

وقد كان هذا "الأثر الكلى" كبيراً جداً فى واقع الأمر. فقد وفرت التقاليد المخترعة الأوروبية للأفريقيين مواقع محددة تحديداً واضحاً للدخول فى عالم المستعمرات، بالرغم من أن هذا الدخول كان فى أغلب الحالات دخولاً فى الجانب الخاص بالخضوع والتبعية من جوانب العلاقة بين الخادم والسيد. وقد بدأت هذه التقاليد المخترعة بتنشئة الأفريقيين على أن يقبلوا واحدة أو غيرها من طرق السلوك المتمشية مع التراث المستحدث الأوروبى والمتاحة لهم فى يسر وسهولة ويحفل الأدب التاريخى بصور افتخار الأفريقيين بتمكنهم من العمل كأعضاء فى فرقة عسكرية، أو تمكنهم من تعلم كيف يزاولون الطقوس الدينية

الخاصة بالكنيسة الإنجليزية فى القرن التاسع عشر بطريقة مؤثرة فعالة. وقد آل أمر هذه العملية غالباً إلى ظهور تحديات خطيرة للسلطة الاستعمارية، وكانت هذه التحديات مصوغة فى أكثر الأحوال بنفس لغة ومصطلحات التقاليد المستحدثة التى قامت بعملية التنشئة الاجتماعية المذكورة. (فقد انتقل تلاميذ بودو من الاحتفال بالمراسم العصرية لحفلة تتويج إدوارد ميتوسا الدالة على الولاء والإخلاص لهذا الملك، إلى القيام بالشغب والاحتجاج لأن الكاباكا ميتوسا لم يعامل من قبل السلطات الاستعمارية باعتباره ملكاً). وهذا مثال استنبطه مارتن تشانوك Martin Channock لمدرسى المدارس التراثيين فى نياسالاند، وتناوله بمزيد من التفصيل جون إيليفى John Iliffe بالنسبة لتنجانيقا(٣٤). ويقوم هذا المثال المذكور – فى صوره المتعددة – بتشكيل الأساس الفكرى لقدر كبير مما نسميه النزعة القومية. وإنه لأمر يثير القلق، ولكن لا يثير الدهشة بتاتاً أن كينث كاوندا Kenneth Kaunda فى أثناء بحثه عن أيديولوجيا شخصية لتساعده فى طريقه إلى الزعامة القومية وجد العزاء والسلوى والإلهام فى سلسلة كتب الأطفال التى كتبها آرثر مى Arthur Mee.(٣٥)

وإذا عدنا لحظة إلى قضية التحديث Modernization من خلال استعمال التقاليد الأوروبية المخترعة، لوجدنا أن كلاً من مزايا هذه التقاليد وعيوبها بالنسبة للمستعمرين قد أصبحت جلية واضحة. فقد ساعدت هذه التقاليد فعلاً فى تقسيم الأفريقيين إلى فئات متميزة عن بعضهم البعض إلى حد ما – فهناك فئة الجنود، وفئة المدرسين، وفئة الخدم وهكذا – كما ساعدت فى توفير شكل بدائى من أشكال إضفاء الصفة الاحترافية على العمال الأفريقيين. فمن المكونات الأساسية للتقاليد الجديدة للسيطرة والخضوع تلك الاشتراطات المحددة الواضحة لضرورة التزام العامل بساعات العمل المكلف بها فى المصنع، وقواعد النظام والانضباط فى العمل وهى الاشتراطات المماثلة لما كان يحدث من تقسيم اليوم الدراسى للطلبة فى بودو إلى فترات يفرض عليهم الالتزام بها بأسلوب محكم دقيق، بل متزمت أحياناً. وقد كانت ساحة التدريب العسكرى مصدراً ورمزاً للنظام والانضباط والدقة فى مراعاة المواعيد. وفى مقابل ذلك، كانت التقاليد المخترعة التى قُدمت للأفريقيين خاصة بالحكم والسيطرة أكثر من كونها تقاليد خاصة بالإنتاج. وربما كان العمال الصناعيون ينفون فى فئة الخدم، بيد أن

الخدم الحقيقيين الذين كانوا يعملون بالبيوت ظلوا لمدة طويلة جداً وهم يحظون بمكانة اجتماعية أعلى بكثير من مكانة العمال. كما كان الخدم بارعين في استغلال ما تتيحه لهم علاقة الخادم بالسيد من امتيازات ومنافع متبادلة كان العامل الصناعى معزولاً عنها ومحروماً منها كما أنه لم يكن يُسمح للعمال الصناعيين ولا للفلاحين أبداً بالوصول إلى حيث يمكنهم ممارسة الطقوس والشعائر المحددة الدالة على المنزلة الاجتماعية الرفيعة، وهى الطقوس والشعائر الخاصة بالجنود، والمعلمين، والكتبة اللهم إلا فى حالة ما إذا انتحلوا لأنفسهم صفة الجنود والمعلمين والكتبة، فيرتدون ملابسهم وأزياءهم الخاصة فى حفلات الكارنفال أو فى مباريات الرقص[٣٦]. وكما رأينا هنا، فحيثما وجدت النقابات العمالية، فإن الأفريقيين كانون يمنعون من الالتحاق بها. كما أهمل حال العمال الأفريقيين وتركوا وحدهم ليحققوا لأنفسهم نوعاً من الوعى بالذات وليطوروا أسلوباً للسلوك يكون ملائماً لوضعهم الاجتماعى[٣٧].

لقد كان هذا الوضع السئ للعمال والفلاحين واحداً من أسباب كثيرة لما شاع بين الأفريقيين فى المستعمرات الأفريقية من النظر إلى الوظائف غير الإنتاجية أى الوظائف غير المتصلة بالصناعة والزراعة باعتبارها تمنح صاحبها مكانة اجتماعية عالية نسبياً. وفى نفس الوقت إذا كانت التقاليد الجديدة سبق لها أن بدأت "بطريقة نافعة" تحديد أنواع معينة من التخصصات فى المهن والوظائف فإنها تسببت فيما بعد ذلك فى أن تضفى على هذه التخصصات عدداً من المفاهيم والتصورات المحافظة المتشددة، الأمر الذى جعل المعلمين، والكهنة، والجنود يقاومون بأسلوب ردىء ما بُذل لاحقاً من محاولات لتحديث التغير الاجتماعى.

التقاليد الجديدة للملكية فى المستعمرات الأفريقية

لم تكن الحكومات الاستعمارية التي حكمت المستعمرات الأفريقية راغبة فى ممارسة الحكم عن طريق الاستعمال المستمر للقوة العسكرية، ذلك أنها كانت تريد الاعتماد على دائرة واسعة من العناصر الممالئة لها أكثر من الاعتماد على أولئك الأفارقة الذين تم إدخالهُم بالقوة تحت نفوذ التقاليد الجديدة للتبعية والخضوع. لقد كانت هذه الحكومات فى حاجة للتعاون -على وجه الخصوص

- مع رؤساء القبائل ، والزعماء، وكبار السن فى المناطق الريفية. وكـان هـذا النوع من التعاون فى حقيقته قضية عملية للغاية من قضايا المنافع المتبادلـة.[٣٨] إلا أن الحكام المستعمرين كانوا يشعرون بالحاجـة إلـى إيـديولوجيا مشـتركة للإمبراطورية يمكنها أن تستوعب كلا من البيض والسود على حد سـواء، وأن تضفى على الممارسات التي يقتضيها هذا التعاون من الصفات مـا يرفـع مـن شأنها، وأن توفر تبريراً يسوغ حكم البيض. وقد عثر البريطانيون والألمان على بغيتهم هذه فى" فكرة نظام الملكية الإمبراطورية.

ففى مستعمرات ألمانيا فى شرق أفريقية كـان لفكـرة الملكيـة المركزيـة جانبان. فمن ناحية كان الألمان يعتقدون أن لدى الأفريقيين فكـرة بدائيـة عـن الملكية، كما كانوا مستعدين -بصفة خاصة في المراحل الأولـى للتفاعـل مـع الحكام الأفريقيين- لأن يستثمروا -إلى أقصى حد- ما لـدى الأفـريقيين مـن الإصرار على مظاهر الحكم الملكى ، وأن يخلعوا على هؤلاء الحكام الأفريقيين بعضاً من الملابس والأوسمة التى كانت تستعمل فى المسارح فى القرن التاسـع عشر لأداء المسرحيات الشعائرية الأوروبية. والمثال على ذلك ما كتبـه أحـد الضباط الألمان فى تقرير قدمه للقيصر سنة ١٨٩٠ ذكر فيه أنـه قـدم هـدايا مرسلة من الإمبراطور إلى الزعيم ريندى Rindi زعيم تشاجا Chagga: "وبينمـا كان الجنود يقدمون له عدداً من الأسلحة النارية على سبيل الهدايا، وضعت أنـا على كتفيه معطفاً فضفاضاً خاصاً بالاحتفال بيوم التتويج الملكى أخذته مـن دار أوبرا برلين.. ووضعت على رأسه خوذة كان يرتـديها نيمـان Niemann فـى إحدى الحفلات التى كان يغنى فيها أغانى أوبرا لونجرين Lohengrin"[٣٩]. ومن جانب آخر، كان الألمان يعتقدون أن تصورات الأفريقيين عن الحكـم الخـاص الذى يمارسه أحد الملوك يمكن أن يتسع بشكل لا حدود له مما يـؤدى إلـى أن يصبح بالإمكان أن تجسد صورة القيصر ذى القدرة الشاملة النفـوذ الإمبريـالى الألمانى.

ويصور لنا جون إيليفى ذلك قائلا: "كان الاحتفال الـذى يلخـص صـورة الحكم الألمانى هو ذلك الاحتفال السنوى الذى يقام فى يوم عيد مـيلاد القيصـر إمبراطور ألمانيا. فأمام مقر إدارة الحاكم الألمانى لكـل منطقـة كـان الجنـود يسيرون فى مواكب أمام الجماهير المحتشدة. وبعد أن يقوم الحاكم بالتفتيش على

الجنود واختبارهم يلقى خطابا على المجتمعين ، ينوه فيه بالفضائل التي يتحلى بها الإمبراطور ويقود الجماهير في الهتاف بحياة القيصر والرايخ ثلاث مرات. وعندئذ يقوم الناس بالرقص في حلقات متناثرة على الساحة التى يقام عليها ذلك الاستعراض".[٤٠]

بيد أن البريطانيين كانوا هم الذين بلغوا بالأيديولوجيا الملكية أقصى ما يمكن أن تصل إليه من مظاهر التوسع. فالملك البريطانى لم يكن يملك ما يشبه نفس تلك السلطة التنفيذية الفعلية التى يتمتع بها القيصر الألمانى. إلا أن الملك أو الإمبراطور البريطانى كانت سيرته تتردد على الألسنة فى عبارات ذات معنى رمزى أكثر من كونها ذات دلالة عملية. وقد وجد هاين J. E. Hine أسقف شمال روديسيا، أن الاحتفال بتتويج الملك جورج الخامس عمل دينى احتفالى عظيم، وأن جوانب طقس الاحتفال كانت مفرطة فى مظاهرها المسرحية بحيث توحى بأنها مشهد من مشاهد الأعمال الأوبرالية ، فقد غص الاحتفال بقدر يفوق الحد من الموسيقى، التى وضعت خصيصا لهذه المناسبة، وكانت عصرية الطابع، وهى فى نظرى موسيقى صاخبة تفتقد الاتساق بين الألحان. ثم يقول: "ولكن حفل التتويج كان فى مجمله مشهداً باهراً. فلم يكن مجرد مهرجان من مهرجانات العصور الوسطى التى تهتم بمظاهر الأبهة، ولم يكن مقطوع الصلة بالحياة العصرية ولا بروح القرن العشرين، كما لم يكن مجرد عرض مسرحى فخم مهيب أحسن إخراجه.. إنما كان منظومة من الرموز الدالة على أقصى درجات الروعة، لولا أنه كانت توجد حقيقة واقعية خلف كل هذه المنظومة من الرموز، ألا وهى "طقوس" المسح بالزيت المقدس لرئيس هذا الحفل، وهو إجراء شبه مقدس فى طابعه، وما يعقبه من وضع التاج على رأس هذا الرجل الأوحد، وهو التاج الذى يمثل الرمز المادى المنظور للمسؤولية الرهيبة والجليلة معاً لحكومة الشعب الإنجليزى كله وحكومة كثير من الأمم فيما وراء البحار تدين بالولاء والإخلاص لهذا الملك الإنجليزى".[٤١]

وفى شمال روديسيا نفسها، دعا القائم بأعمال الحاكم الإنجليزى جميع زعماء قبيلة نجونى Ngoni وأبناءها لحضور المهرجان الخاص بيوم تتويج الملك، وقد عزفت فرقة موسيقات الشرطة الوطنية بعض الألحان وقام ممثل الكنيسة الأنجليكانية بارتداء الثياب الخاصة بأداء الطقوس الدينية، وألقى الصلاة

الخاصة المعدة أو المختارة لهذه المناسبة، بينما كان واقفا بالقرب من العلم الذى نؤدى له التحية العسكرية، وقد قدم المبشر الذى فتنته وقائع الاحتفال في هذه الليلة تقريراً عنها جاء فيه: "كان فى الوادى أربع محارقٍ ضخمة، يحيط بها المئات من أبناء البلاد ذوى البشرة الداكنة يتواثبون مرحاً ويتراقصون. وكان بعضهم يضع جلاجل في أقدامه، وأغلبهم يحمل هراوات. أما الأوروبيون فقد كانوا يجلسون فى شكل شبه دائرى، يحيط بهم حاجز من الأرض المعشوشبة، وفى المكان الواقع بينهم وبين النار كان يرقص سكان البلاد. ثم تقدمت فرقة الموسيقات، وتحت ألسنة اللهب الخافتة أخذت تبهجنا بألحان: مارش الرجال القادمين من هارلتش، ومارش إلى الأمام أيها الجنود المسيحيون، وغيرهما من المقطوعات الموسيقية".(٤٢)

ولم تكن الكنيسة التى أنشأتها بريطانيا في روديسيا الشمالية هى وحدها التى تتحدث عن نظام الحكم الملكى بتعبيرات ذات طابع دينى. ففى الواقع، نجد أن رجال الإدارة الحكومية "الإنجليزية من العلمانيين هناك بالغوا في حديثهم عن الملكية إلى مدى أبعد. فقد قدموا في خطبهم التى ألقوها على الأفريقيين صورة لملك يكاد أن يكون ملكا مقدساً، قادراً على كل شئ، عالما بكل شئ حاضرا فى كل مكان. وعلى سبيل المثال، نجد أن مجموعة من الخطب الرسمية التى ألقيت على قبيلة السوتو Sotho كانت عن معرفة جلالة الملك بأوضاع أفراد هذه القبيلة، وعناية جلالته برخائهم، ومسئولية جلالته عن القرارات التى تتخذ بشأنهم والتى يكون مجلس الوزراء قد سبق له أن اتخذها فى واقع الأمر. "وفى سنة ١٩١٠ أخبر الأمير آرثر "أمير كونوت Connought" الزعيم الأكبر لقبيلة السوتو أن الملك الجديد جورج الخامس، يتذكر تلك الالتماسات والشكاوى التى تقدمتم بها لجلالة الملك الراحل، الملك إدوارد، وأن جلالة الملك جورج الخامس بمجرد أن يقرر أن الوقت قد حان لضم باسوتو Basutoland إلى دولة اتحاد جنوب أفريقيا، فما عليكم إلا أن تمتثلوا لقراره.(٤٣) وفى سنة ١٩١٥ أكد لورد بكستون Buxton لهذا الزعيم الأكبر أن "جلالة الملك لا يكف عن الاهتمام برخاء شعب الباسوتو Basuto وأنه يقدر لهم دعمهم للجيوش العظيمة التى أرسلها الملك لصد أعداء جلالته".(٤٤) وفى عام ١٩٢٥ أخبر أمير ويلز شعب السوتو أنه: "مسرور غاية السرور لأنكم لا تزالون تعتزون بذكرى جدتى العظيمة الملكة فيكتوريا.. إنها لم تعد بيننا الآن ولكن جلالة الملك يواصل السهر

على مصالحكم بروح من الرعاية الأبوية. لذلك فإنه يجب عليكم أن تثبتوا أنكم جديرون برعايته، وذلك بالإصغاء إلى ما يقوله لكم المسئولون الذين عينهم ليقوموا بإرشادكم وتعليمكم.(٤٥)

وفي سنة ١٩٢٧ أخبر الكولونيل آمرى Amery ، وزير الدولة لشئون المستعمرات، شعب السوتو أن "جلالة الملك الذي أرسلنى فى هذه المأمورية لتفقد ممتلكاته، يولي أقصى درجات الاهتمام بكل فرد من أفراد شعبه – صغير الشأن كان أم كبيراً".(٤٦) وعندما وجه الملك خطاباً مباشراً لشعب السوتو – كما هو الحال فى الرسالة الملكية سنة ١٩١٠– وضع رجال الحكم على لسانه كلمات ذات نبرة أبوية شديدة الوضوح تقول: "عندما يقع الطفل الصغير في مشكلة فإنه يذهب إلى والده، وبعد أن يستمع والده إلى كل ما يتصل بهذا الأمر يقرر ما يجب عمله. لذلك يجب على الطفل أن يثق بوالده وأن يمتثل لأوامره، لأن الطفل مجرد فرد واحد من أفراد أسرة كبيرة العدد، ولأن والده لديه من الخبرة العميقة ما يكفل له حل مشكلات أبنائه الكبار، كما أنه قادر على أن يقضى بما هو الأفضل ليس بالنسبة للطفل الصغير فحسب، بل لتحقيق الأمن والمصلحة للأسرة بأكملها.. وإن أمة الباسوتو تعد بمثابة طفل صغير السن جداً وسط شعوب الإمبراطورية البريطانية الكثيرة".(٤٧)

لذلك كان من الأمور المثيرة للدهشة فى ظل هذه الظروف والملابسات أن يتحدث الزعيم جوناثان Jonathan العجوز في خطابه الذي ألقاه فى الترحيب بزيارة أمير ويلز لباسوتو فى سنة ١٩٢٥ مستعملا عبارات صدمت بعض المبشرين الحاضرين باعتبارها تكاد تكون تجديفا واستهانة بالمقدسات، حيث قال: "إن هذا اليوم لهو يوم ميمون الطالع بالنسبة لى. إننى مبتهج ابتهاجاً عظيماً بهذا اليوم كما ابتهج العجوز سايمون Simon الذى ورد ذكره فى الكتاب المقدس برؤية السيد المسيح قبل أن يرقد ميتاً فى قبور آبائه".(٤٨)

ولقد كان هذا الخطاب نفسه شائع الاستعمال في سائر أفريقيا البريطانية. يشهد بذلك ما أبداه أحد المراقبين المرهفى الملاحظة للأحاديث التى أجراها الحاكم العام مع الزعماء في روديسيا الشمالية فى عشرينيات القرن العشرين حيث رأى أنها كانت معدة لتبدو وكأنها طابور استعراض بالمعنى المفهوم لهذه الكلمة في رياض الأطفال لعطف جلالة الملك وشفقته على رعاياه الأفريقيين

البسطاء.[٤٩] وقد كان من المؤكد أن الحاكم العام كان مهتما اهتماماً بالغاً بأن يستمد سلطته وسلطة حكام الأقاليم من الملك مباشرة. وفى هذا يقول: "أيها المجتمعون هنا أنتم شعب واحد.. رعايا ملك إنجلترا وإن رغبة جلالته هى أن يعيش جميع رعاياه معا في سلام. ولكى يتحقق هذا الغرض يتم إرسال الحكام في مأموريات تفقدية لأحوال الرعايا . إن الحاكم الذي يعيش في مدينة ليفنجستون وتحت إدارته وطن كبير الحجم لا يمكنه أن يلبث في مكان واحد بل يتنقل بين مقار مندوبى الحكومة في الأقاليم. وذلك لأنهم ممثلون للحاكم العام ولجلالة الملك، ولأن عملهم المنوط بهم أداؤه هو تنفيذ رغبات الملك".[٥٠]

ولإضفاء المصداقية على هذه المزاعم والدعاوى، كان رجال الإدارة الحكومية في المستعمرات يولون الجانب الشعائري لنظام الحكم الملكى أهمية شديدة. لذلك فإنه عندما تقدم الزعيم الأكبر لباسوتو بالتماس في سنة ١٩١٩ للسماح له بزيارة الفاتيكان وقصر بكنجهام في رحلته إلى أوروبا، فإن المندوب السامى تخوف من أنه قد يتأثر بدرجة بالغة بالأبهة والفخامة أثناء استقباله في الفاتيكان، وأنه ربما قد يخلص من هذا الاستقبال إلى أن البابا أهم من الملك لذلك رفض طلبه".[٥١] وعندما قام أمير ويلز بزيارة أفريقيا الجنوبية والشرقية فإن رجال الإدارة من الإنجليز هناك استطاعوا أن يتغلبوا على ما عرف عنه من كراهية للتمسك بالرسميات، وذلك بالإلحاح عليه واستعطافه للالتزام بها قائلين له أنه إذ لم يظهر مرتديا ملابسه ذات اللون القرمزي وهو اللون المختار لطبقة الأمراء الإنجليز أمام حشود الأفريقيين الذين جمعوا لاستقباله، فمن الأفضل له أن لا يظهر أمامهم أساسا. وكانت نتيجة هذا الإلحاح مرضية إلى حد بعيد، فقد أرسل مندوب جريدة الديلى تلجراف من باسوتو تقريراً يقول فيه لقد كان وصول الأمير حدثاً باهراً، إذ كان سموه يتلألأ نوراً بما على صدره من الأوسمة والأنواط، وهو مشهد أثر تأثيرا عميقا في هذه الحشود الضخمة الصامتة".[٥٢] ومن المنطقة الإدارية لسولوزى Solwezi فى روديسيا الشمالية ورد التقرير الذي يقول إن الزعيمين اللذين حضرا هذا اللقاء الذي تحدث فيه الأمير: "كانا في قمة الانفعال وهما يعبران عن البهجة والسعادة التى أضفتها عليهم مقابلتهم للأمير.. لقد كانت الانطباعات لديهم، والتى يبدو أنها نقشت في ذهنيهما.. ترجع في المقام الأول إلى مظاهر الأبهة والمراسم الاحتفالية المرتبطة بهذه الزيارة-

وهى الانطباعات التى تمثلت في تعبيــرات كــل منهمــا بلغــة كامبيجيمبانجــا Kampijimpanga، حيث قالا "لقد كان البوانا Bwana أى "أميــر ويلــز" يتــألق نورا وضاء فى زيه الرسمى إلى المدى الذي جعلنا لا نستطيع النظر إليه- كمــا كانت هذه الانطباعات ترجع في المقام الثانى إلى أنهما كانــا قــادرين علــى أن يجتمعا بكافة الزعماء الآخرين فى هذه المنطقة في جو ودى لطيف. (٥٣)

وقد كان من الأمور التى تفتخر بها الإدارة الحكومية لروديسا الشــمالية أن هذا الحديث أو الحوار بين الأمير وزعماء القبائل قد عبــر بصــورة دراميــة مؤثرة عن توحد جميع شعوب هذه المنطقة، ليس بسبب أنهم كانوا جميعاً أفارقة، ولا لسبب أدنى من ذلك السبب وهو كــونهم جميعــا مــن مــواطنى روديســيا الشمالية، بل لأنهم كانوا جميعاً رعايا لملك واحد عظيم. وفى مقابل هذه الصورة لنجاح حكومة روديسيا فى هذا التاريخ نجد صورة أخرى تدل علــى أن هــذه الحكومة كانت ضعيفة الثقة بنفسها أكثر من كونها حكومة متغطرســة، وذلــك عندما اضطرت إلى إصدار تعليمات مكتوبة للأفريقيين بمناسبة زيــارة الملــك للبلاد سنة ١٩٤٧، تخبرهم فيها بأن: "الملك جورج هو أعظم ملوك الدنيا. وهو ليس مثل أى زعيم أفريقى. ولا يجب أن يتزاحم الناس حول جلالته، لأنه يتوقــع أن يرى رعاياه ملتزمين بأفضل ما يكونون عليه من السلوك المهذب". (٥٤)

ولما كانت الزيارات الملكية للمستعمرات الأفريقية نادرة الحدوث لذلك فإنه فى الفترات الزمنية الواقعة بين كل زيارتين، كان لابد مــن تعزيــز مــا لــدى الأفريقيين من إعجاب شديد بالملك يقارب حد العبادة، وذلك من خلال اختــراع طقوس وشعائر محلية لتحقيق هذا الغرض. وكان فى إمكان النــاس أن يحققــوا لأنفسهم صورا متعددة من النجاح من خلال ما يقدمونه من إسهامات مســتحدثة في هذه الطقوس والشعائر المحلية. ومن الأمثلة الممتازة على ذلك، مــا حققــه إدوارد توييننج Edward Twining الحاكم السابق لتنجانيقا من نجاح. ويرى كاتب سيرته أن أسرة والدته أجبرت علي الزواج من رجل من طبقة اجتماعية أدنــى من طبقتها؛ وأن والدها كان قسيساً ولا يعد من الطبقات العليا في المجتمع. وقــد كانت الوظيفة العسكرية التى شغلها توييننج -والتي لم تكن شديدة التميــز- كمــا كان سفره وانتقاله للعمل فى إدارة المستعمرات البريطانية في أفريقيا كان ســعيا منه لتحقيق امتياز واضح، قام به متبعا ذلك الأسلوب الذي أضفى عليه بمــرور

الزمن رفعة وجلالا، وهو العمل في إدارة المستعمرات التى تقع علـى الحـدود البعيدة عن قلب المجتمع الإنجليزي الأرستقراطي. وقد عثر توييننج على بغيتـه من تحقيق هذا الامتياز في نهاية الأمر- ولقد كان من الواضح تماماً أنه وجـدها من خلال قدرته على اختراع التراث بطريقة تدل على الصدق والإخلاص.

وعندما كان توييننج لا يزال موظفاً في حكومة أوغندا الاسـتعمارية نشـر كراسة عن مراسم وتشريفات الاحتفال بتتويج الملك الإنجليزى، وهى الكراسـة التى علق عليها الملحق الأدبى لجريد التايمز بأنه يصعب اعتبارها كتاباً يمكـن إقناع المرء بالرجوع إليه بحثا عن جزئية من جزئيات علـم الآثـار، إلا أنهـا بالنسبة لموضوع تيسير إتباع هذا الطقس الجديد خطوة خطوة فلا شئ يفضـلها. لذلك فإن توييننج بعد أن أعطى التراث الذي اخترعه غيره حقـه مـن التقـدير والثناء، بدأ في اختراع التراث الخاص به في سنة ١٩٣٧وهى السنة التى جرى فيها حفل من حفلات التتويج للملك.

وفى الواقع، كان أول ما لفت انتباه رجال الحكم إلى توييننج وتأييدهم له هو ما أحرزه من نجاح في تنظيم مراسم الاحتفالات سنة ١٩٣٧ فى أوغنده، وهـو ما عد نصراً عظيما للإبداع والابتكار في مجال المراسم والتشـريفات، والـذى وصفه مبدعه بعبارات مفعمة بالحيوية يقول فيها: "فـى المسـاء قمنـا بتنفيـذ الاستعراض الذى شمل كلا من دق الطبول والألعـاب الناريـة، والـذى كـان استعراضا يخصنى وحدى تماماً، ذلك لأننى أنا الذى ابتدعته، وأنا الـذى نفـذت فقرتين منه بنفسى، وأنا الذى نظمته كله، وأنا الذى بنيت منصة المسـرح التـى جرى عليها، وأنا الذى قمت ببيع تذاكره كلها.. وعنـد وصـول الحـاكم العـام البريطانى لأوغندا ضغطت على أحد الأزرار التى لم تعمل شيئا فى واقع الأمر، ولكنه تظاهر بأنه - بهذا العمل- أطلق عدداً من المفرقعات، التى أطلقت بدورها نيرانا هائلة على امتداد سطح البحيرة، ثم أطلقت هذه النيران بـدورها خمسـين سهماً نارياً. ثم قام البروجية بإطلاق النفير احتفالا بإنزال العلم فى ظلام الليـل، وأعقب ذلك أن ظهر على خشبة مسرح الاحتفال أربعون مـن البقـع الشـديدة الإضاءة، من اللمبات التى أنارت المكان كله، ومن الأضواء التى انبعثـت مـن مقدمة خشبة المسرح. وأخذت الطبول والفرقة الموسـيقية فـى عـزف ألحـان المهرجان العسكرى الترفيهى، بينما جلس المشاهدون يتمتعـون بقضـاء هـذه

اللحظات السعيدة. ثم قام بعض التلاميذ بأداء استعراض الجنود الصغار Parade of toy Soldiers حصلت على تفاصيله من مدرسة دوق يورك بمدينة دوفر Dover، ثم قمت بعمل عدد من التعديلات عليه ليتناسب مع الظروف المحلية فى أوغنداً". وكان الصبيان يرتدون سراويل بيضاء، وسترات قصيرة حمراء، وقبعات صغيرة مستديرة بيضاء، بينما يرتدى الصبي الذي يقوم بدور القائد سترة من جلد الدب. وهنا بدأ المهرجان العسكرى الترفيهي. وانطلقت الألعاب النارية، وقام مائة وعشرون من المقاتلين الذي يرتدون جلود النمور بأداء رقصة الحرب، وعليهم ريش النعام، وهم يحملون الرماح والدروع. ثم قاموا بأداء فقرة عنوانها من متوحش إلى جندي مستعرضين فيها الخطوات والمراحل التى من خلالها يتحول المقاتلون من الأهالى إلى جنود حقيقيين".

أما الفقرة المحورية والمثيرة من فقرات هذه الأمسية، فقد تمثلت فى التقاط ونقل الرسالة الإذاعية بصوت الملك الإمبراطور الجديد، وإذاعتها على الجمع المحتشد من خلال مكبرات صوتية مخفاة عن العيون. وفى اليوم التالى أقيم احتفال آخر عند المحكمة العليا، ضم الكاباكا والقضاة، والحاكم البريطانى لأوغندا وزعماء القبائل والأساقفة- وقد كان هذا الاحتفال كذلك من اختراعى وقد ثبت فى النهاية أنه احتفال مبجل إلى غاية بعيدة. (٥٥)

وقد كشفت النجاحات المتميزة التى أحرزها توييننج فيما بعد، عن نفس الاهتمام بالطقوس والشعائر المخترعة. فقد تولى منصب الحاكم العام لتنجانيقا، وكان حاكماً متوهجاً بالإبداع والابتكار. وفى نهاية الأمر صار واحدا من أوائل من منحوا لقب لورد طيله حياته فقط. وإن منحه هذا اللقب لهو مثال شديد الأهمية للتراث المخترع- وذلك بعد أن باع بسعر رخيص عباءة الصليب الكبير من رتبة سان ميتشل وسان جون لكى يشترى ثوباً مستعملاً مزخرفاً بفرو حيوان القاقم". (٥٦)

والحقيقة أنه كان ينظر إلى أمثال هذه الطقوس والشعائر في كل مكان من المستعمرات البريطانية فى أفريقيا بكل جدية، وإن حدث ذلك بصفة نادرة مع ما قدمه توييننج من وفرة "فى التراث المخترع" . وفى بحث نشر حديثا عن موضوع "الدولة والفلاحون فى المستعمرات الأفريقية" أبدى جون لونسديل John Lonsdale ملاحظة مفادها أن "قضية مشابهة" دول المستعمرات لصفات

الدولة المستقلة ربما يمكن فهمها وإدراكها على نحو أفضل من خلال النظر إلى أعيادها. وقد كتب يقول: "على امتداد بلاد الإمبراطورية البريطانية جرت الاحتفالات فى ٦ مايو سنة ١٩٣٥، بمناسبة اليوبيل الفضى للملك جورج الخامس، حتى فى بلدة كاكامجا Kakamega الصغيرة، وهى مقر الإدارة الإنجليزية لإحدى المقاطعات فى جبال غرب كينيا. لقد كان الناس ينظرون إلى قوة الدولة من خلال مواكب الشرطة. ويستشعرون هيبة الحكم وعظمته مما يستمعون إليه من خطاب الحاكم العام الإنجليزى والذي كان يقرأه عليهم المندوب السامي في كل مقاطعة، حيث كان يلفت نظرهم إلى أن الملك جورج حاضر بينهم، حتى بالنسبة لأقل رعاياه شأنا. يتمثل ذلك فى صورة جلالته المنقوشة على قطع النقد المعدنية التى فى أيديهم، وصورته المنقوشة على الأوسمة التى على صدور زعمائهم. ويذكرهم أن جلالته حاكم عظيم جدا، وأنه يحب شعبه حباً شديداً ويعنى عناية بالغة باتباع العدل فى حكمهم. وإن جلالته ليبدى اهتمامه الشخصى العميق بسعادتكم ورفاهيتكم، وذلك فى الوقت الذى كان فيه نظار المدارس من ذوى الآراء والمعتقدات الريفية، يعملون وفقا لمبادئ القوانين التابعين للملك، ورفع التماساتهم إلى مجلس العموم فى لندن للنظر فى إنصافهم ورفع الظلم عنهم... وكانت العائلة الملكية لا تزال على ارتباط قوى بقضية تحسين الأوضاع المادية للمواطنين من الفلاحين. ففى عهد الملكة فيكتوريا كان عدد قليل جداً من الناس في المستعمرات البريطانية في أفريقيا يرتدون الملابس، والباقون يرتدون جلود الحيوانات أو يلتحفون بالبطاطين. وكان من النادر أن تجد واحداً يعرف القراءة. والآن تجد السكك الحديدية والطرق، والمدارس والمستشفيات، والمدن والمراكز التجارية، التى تعطيك الفرصة لتحقيق التطور الذى جاءت به المدنية والحكومة الصالحة فى ركابها. وقد كان التحسن فى أحوال المستعمرات مرتبطا بتحقيق وسائل الترويح والتسلية للفلاحين. حيث تتضمن فقرات الحياة اليومية استعراضا تقوم به فرق الكشافة المحلية. وكان الحكام ينشدون الحصول على محبة الرعايا لهم عن طريق إقامة حفلات الكارنفال، والتى كانت فى واقع الأمر حفلات لهو صاخب وعربدة. وكانت تجرى مباريات رياضية مقصورة على الأوروبيين فقط، مثل مباريات الوثب بالزانة، وشد الحبل، وكرة القدم التى يكون اللاعبون فيها معصوبى الأعين. بيد أنه كانت توجد أيضا ألعاب رياضية يشترك فيها مختلف الأجناس

من الأهالى مع الإنجليز والأوروبيين، مثل مسابقات الدراجات، وركوب الحمير. بل إنه كانت تجرى مباريات لكرة القدم كان اللاعبون يرتدون فيها ثياباً تنكرية، يشترك فيها فريقان أحدهما من اللاعبين ذوى الأصول الهندية والثانى من اللاعبين ذوى الأصول الأوروبية، بينما كان الأهالى يحدقون النظر إليهم. وقد دخل الاقتصاد الريفى كعضو إضافى فى هذه المباريات فقد كانت تجرى مسابقة البيضة، وسباق السنت والدقيق. كما استعملت الثقافة الفلاحية أيضا، حيث كان اليوم يبدأ بالقداس فى الكنيسة، وحيث كان الأوروبيون يحضرون القداس الأنجليكانى الخاص بالكنيسة الإنجليزية الذي يمثل أصحاب الثقافة العالمية. أما بالنسبة للأفريقيين فقد كان يترك لهم حضور القداس الكاثوليكى الذى يمثل أصحاب الثقافة المتواضعة".(٥٧)

ومن الواضح أن رجال الإدارة البريطانيين في المستعمرات الأفريقية كانوا يتناولون هذا الموضوع بجدية بالغة- يشهد بذلك أن توينج عندما كان حاكما عاما لتنجانيقا رفض أن يتفاوض مع الاتحاد الأفريقى لتنجانيقا الذى كان تحت إشراف نيريرى Nyerere لأنه كان يرى أن أعضاء هذا الاتحاد لا يدينون بالولاء للملكة. بيد أنه من أصعب الأمور أن نقدر إلى أى مدى كان الأفريقيون ينظرون إلى هذا الموضوع بالجدية المطلوبة. ويصف لوندسيل Londsale مراسم الاحتفال باليوبيل الفضى للملك جورج الخامس التى شاهدها فى بلدة كاكامجا باعتبارها جزءاً من عملية إضفاء الطابع المحلى على الدولة، ويبين كيف أن قادة الفلاحين الأفارقة كانوا يتصرفون بسلاسة وعفوية أثناء هذا الاحتفال باعتبار أن عملية إضفاء الطابع المحلى على الدولة أصبحت أمرا مفروغا منه. وفى روديسيا الشمالية كان الزعماء يتقربون زلفى من الإدارة الرسمية الإنجليزية ذات الطابع الدينى "الذى يقدس شخص الملك" وذلك بتوجيه طلباتهم بشأن الحصول على البنادق والأزياء الرسمية إلى جلالة الملك بواسطة حاكمه العام، بينما يرسلون إلى الملك مباشرة هداياهم المتمثلة فى جلود النمور وأنياب الفيلة. كما أن نوادى الرقص كانت تنتخب ملوكها وقياصرتها ليشرفوا عليها، وذلك وفقا لطقوس وشعائر خاصة بأعضاء هذه النوادى. وكان الكهنة الألفيون" -أى الذين يؤمنون بعودة المسيح ليحكم على الأرض مدة ألف سنه" ينعم الناس فيها بالسعادة- كانوا يخبرون جمهورهم أن الملك جورج، الذى

تعرض فى ذلك الحين للغش والخديعة من قبل مستشاريه، سوف يتولى بنفسه القيام بأعباء الحكم، وأنه يبشرهم بالعصر الذهبى.[٥٨]

ومن الواضح أن رمز الحكم الملكى كان يروق لأصحاب الخيال. وربما ساهم لفترة فى إحداث نوع ما من الاتفاق الأيديولوجى بين الأوروبيين من حكام المستعمرات وممالئيهم من بعض الأفريقيين. وكما سوف نرى، فإن قدرا كبيرا من آراء ذلك البعض وميولهم السياسية ظهرت ضمن الحدود التى وضعتها النظرية الاستعمارية فى الحكم الملكى. إلا أنه وفقاً لما أثبتته السياسة البالغة الصرامة لتويننج فى حكمه لتنجانيقا، فإن استغلال المستعمرين للنظام الملكى بل وفى الحقيقة استغلالهم لمجمل عملية اختراع التراث، قد أصبح فى نهاية الأمر عاملاً معوقاً، وذلك بالرغم من تحقيقه لقدر كبير من الأغراض العملية. ولم تفلح سخرية تويننج البريئة ولا استعداده لصناعة التراث فى إخفاء التزامه الشخصى العميق بالنظام الملكى والأرستقراطية والتراث الجديد إلا قليلا. فقد كان اختراع التراث أسهل من تعديله وجعله مرنا بعد اختراعه. فالتراث المخترع، بصفته متميزاً فى طبيعته عن العادة الاجتماعية التى تتطور تطوراً لا شعوريا، لا يمكن أخذه على محمل الجد إلا فى حالة ما إذا اتبع اتباعا كاملاً وهو وضع مستبعد جدا. أما هذه الروح المشهورة "للانتماء للجماعة والانضباط والنظام وحب الوطن" والتى كانت تلقى تقديرا عاليا جدا فى بودو، فلم يكن فى إمكانها أن تتنفس بعد أن وضعت ضمن الهياكل العظمية "الرفات" الطقوس والرسميات التى كانت متبعة أثناء الحكم الاستعمارى فى أواخر القرن التاسع عشر.

محاولات الأفريقيين للانتفاع بالتراث الأوروبى المستحدث

كانت إحدى مهام عملية اختراع التراث فى أوروبا القرن التاسع عشر توفير شكل رمزى معترف به وسريع للأنماط المتطورة للسلطة والخضوع. أما فى أفريقيا، وتحت الهيمنة الصارخة للحكم الاستعمارى، أصبحت هذه التعبيرات الرمزية أكثر وضوحاً وأشد تأكيداً. ولا يستطيع المراقبون الأفريقيون لأحوال مجتمعات المستعمرات الجديدة أن يغفلوا تلك الدلالة التى يمكن إدراكها من كون المستعمرين الأوروبيين كانوا متعلقين بما للنظام الملكى من طقوس يشارك فيها

العامة، وبتسلسل الرتب العسكرية، وبطقوس الإدارة (البيروقراطية). والأفريقيون الذين كانوا يسعون لاستغلال هذه الرموز لمصلحتهم، وبدون الموافقة على ما تتضمنه من دلالات تقتضى خضوعهم كانوا غالبا موضع اتهام الأوروبيين لهم بضحالة التفكير، وبالخلط بين الشكليات والواقع، وبأنهم يتوهمون إمكانية إحراز السلطة وتحقيق الرخاء بمجرد محاكاة الطقوس الأوربية. بيد أنه لو كان هذا الاتهام صحيحاً، فإن المغالاة فى التأكيد على أهمية الالتزام بالشكليات كان من صنع المستعمرين البيض أنفسهم الذين كان أغلبهم منتفعين بالثروة والسلطة أكثر من كونهم صانعين لها. فإذا كان احتكار المستعمرين البيض للطقوس ولرموز التراث المستحدث غاية فى الأهمية، فإن من الحماقة أن يسعى الأفريقيون لانتحالها بأى طريقة.

ويبدو لى أن الأفريقيين اتبعوا بصفة عامة أربع طرق فى سعيهم للاقتراب من التقاليد الأوروبية المخترعة، وبأسلوب مستقل نسبياً وبدون التسليم بالأدوار التى خصصها لهم الأوربيون داخل هذه التقاليد. فمن ناحية، سعت البورجوازية الأفريقية الطموح لامتلاك تلك الطائفة من المواقف والتصرفات التى تميز الطبقات المتوسطة فى أوروبا. ومن ناحية أخرى، ناضل الكثير من الحكام الأفريقيين -ومؤيدوهم- ليكتسبوا الحق فى التعبير عن سلطتهم من خلال استعمالهم للألقاب والرموز التى جاء بها نظام الحكم الملكى الأوروبى فيما استحدثه من تراث وتقاليد. وإلى جانب ذلك، كان يوجد من الأفريقيين من قام بتكييف منظومة الرموز الأوروبية ذات التراث المستحدث بروح أصحاب المنزلة الاجتماعية الرفيعة، معلنين بذلك عن مجاراتهم للأحداث، ليس عن طريق تقليد الأوروبيين تقليدا محضاً، بل عن طريق إظهار قدرتهم على مجاراة العصر بشكل واضح مؤثر، وعلى التمييز الدقيق بين واقع أحوال الحكم الاستعمارى لبلادهم، وبين انتقادها بطريقة عنيفة. ولكن فى أغلب الأحوال كانت أكثر أساليب الانتفاع بالتقاليد الأوروبية الجديدة لفتا للانتباه هو ذلك الأسلوب الذى اتبعه الأفريقيون الذين وجدوا أنفسهم، وقد اقتلعوا اقتلاعا من أصولهم وجذورهم الثقافية وكانوا فى حاجة إلى أن يكتشفوا طرقا جديدة لإقامة مجتمع جديد.

ومن أشد الروايات وضوحاً فى وصف آمال وطموحات البورجوازية الصغيرة الأفريقية وانتحالها للتقاليد المستحدثة لدى الطبقة المتوسطة فى بريطانيا، ما يقدمه لنا بريان ويلان Brian Willan فى كتابه عن إرسالية تعليم الأفارقة فى مدينة كيمبرلى Kimberly فى تسعينيات القرن التاسع عشر، حيث يقول: "كانت مدينة كيمبرلى فى تسعينيات القرن التاسع عشر مكاناً بريطانيا بدرجة واضحة، فالحياة اليومية فى مدينة الألماس، ربما كانت تعبر -فى الحقيقة- عن معنى الهيمنة الاستعمارية البُريطانية وحقيقتها الواقعية، وذلك كما هو واضح وجلى فى أى مكان من الإمبراطورية، ففيها طبقة متماسكة آخذة فى النمو والزيادة من الأفارقة المتعلمين الذين جذبتهم كيمبرلى إليها لما توفره لهم من فرص التوظف ومن فرص انتفاعهم بالمهارات المرتبطة بمستوى التعليم الذى وصلوا إليه.

لقد كان هؤلاء الرجال يطمحون إلى أن يتمتعوا بحقوق العالم الليبرالى لبريطانيا القرن التاسع عشر- وهو عالم الحرية والمساواة فى ظل القانون العام، وعالم حقوق الملكية المحفوظة، وعالم النشاط التجارى القوى. وفى نفس الوقت كانوا يسعون لكى يجسدوا انتماءهم لهذا العالم أو مواطنتهم فيه من خلال إتقانهم لتقاليده المخترعة اللاعقلانية التى كانت تأخذ بها الطبقة المتوسطة فى بريطانيا أواخر القرن التاسع عشر. بل إنهم تفوقوا على البيض المستعمرين فى الولاء والإخلاص للملك. وكان أحد الرموز التى شاعت بينهم ذلك الذى كان يعبر عن القيم والمعتقدات التى يؤمنون بها، والذى كان متمثلاً فى شخص الملكة فيكتوريا. فقد احتفلوا باليوبيل الماسى لها سنة ١٨٩٧ بإقامة المآدب وإلقاء الخطب التى كانوا يعلنون فيها عن ولائهم وإخلاصهم لها، والتى كانوا يصورون فيها بصورة مبالغ فيها إنجازاتهم التقدمية الخاصة بهم وثقتهم بالحكم الملكى باعتباره راعياً وكفيلاً لهم. كما أقاموا شبكة من الأنشطة ذات الطابع المنتظم، واشتركوا فى الكنائس والنوادى والجمعيات؛ وفوق ذلك كله، كانوا يعتنون عناية بالغة بالرياضة.

وفى هذا كتب ويلان يقول: كان للرياضة أهمية فى حياة البورجوازية الصغيرة الأفريقية فى كيمبرلى، حيث توفر لهم مزيداً من الارتباط ببعضهم البعض، ووسيلة لنشر قيمة الرياضة فى هذا المجتمع الذى يعيشون فيه. وكانت

رياضة التنس تمارس فى واحد من ثلاثة نواد: "نادى تنس العلـم الأزرق" Blue Flag Tennis Club، ونادى تشـامبيون للتـنس Champion Lawn Tennis Club ونادى تنس كام آجين Come Again Lawn Tennis. ومع ذلك، فإن الرياضـات التى كانت -بصفة عامة- أكثر شـعبية وانتشـارا، كانـت الكريكيـت Cricket والرجبى، وهى الرياضات الرئيسية عموماً فـى مسـتعمرة الكيـب. وكانـت الكريكيت هى اللعبة الرياضية التى جعلها أفراد البرجوازية الأفريقية الصـغيرة فى كيمبرلى رياضتهم الخاصة بهم فى الواقع. ولو كان الأمر مقصـوراً علـى الاهتمام بهذه الرياضة فقط لما كان يدعو للعجب على الإطلاق. فالكريكيـت - رغم كل شئ- لم تكن مجرد لعبة رياضية. بل كانت تمثـل نظامـاً اجتماعيـاً بريطانياً راسخاً يجسد الكثير جداً من القيم والمثل التى كان الأفريقيون يطمحون إلى الانتساب إليها. فقد كانت رياضة للتدريب الاجتماعى أساسا، ذلك أن وجـوه التشابه بينها وبين الحياة بصفة عامة أمر يتفق عليه أكثر الناس، إذ أن أهميتهـا فى تطوير شخصية المرء مسألة لا نزاع فيها من حيث صفات الحذر والانتبـاه، والحرص، واليقظة، وطول الأناة، والعزم والتصميم التى تغرسها فى النفس بمـا تقتضيه من بذل مجهود وعناء شديد كما ذهب أحد كتاب جريدة دايموند فيلـدز آدفيرتايزر Diamond Fields Advertiser سنة ١٨٩٣وكانت هذه الرياضة تجسد هذا المثل الأعلى الإمبريالى وتنشره فى وقت واحد. وفى كيمبرلى، كان الناديان الأفريقيان للكريكيت واللذان كان كل واحد منهما يضم فرقاً رياضية متعددة هما نادى دوق ويلنجتون للكريكيـت Duke of Wellington... ونـادى إكسـنتركس للكريكيت Eccentrics (نادى غرباء الأطـوار) وإن اسـميهما لـيحملان مـن الإيحاءات الواضحة ما يحملان. فإنهما يجسدان ويرمزان إلى الصفات الخاصـة التى بنيت عليها الإمبراطورية البريطانية".(٥٩)

ولا ريب أنه فى نهاية الأمر بالنسبة لتاريخ جنوب أفريقيا، كـان البـيض ينظرون إلى محاولات الأفارقة للانتساب للإمبراطورية البريطانية علـى أنهـم أخذوا النموذج الإمبريالى بكل جد وإخلاص. ومع هذا فلم يكن فى جنوب أفريقيا فرصة لوجود طبقة مسيطرة سوداء من لاعبى الكريكيت. لـذلك أخـذت هـذه الرياضة فى الذبول، ليحل محلها فيما بعد لعبة كرة القدم الأثيرة لدى الجمـاهير الكادحة، والتى أصبحت الرياضة الجماهيرية الأولى فى أفريقيا الحديثة. إلا أنـه

في بعض الحالات الاستثنائية، كما هو الحال فى مستعمرة سيراليون، استطاع مجتمع الخلاسيين(*) أن يبدى دائما قدرته الحقيقية من خلال أخذه بالطقوس الأوروبية للتقاليد المستحدثة.

وفى نفس الوقت، وجد الحكام الأفريقيون القبائليون أنفسهم فى خصومة مع الرموز الظاهرة للحكم الملكى الآخذ بتلك التقاليد، وذلك لأن منزلتهم الاجتماعية الرفيعة كانت تتعرض للخطر فى كل مكان تحت الحكم الاستعمارى فى مرحلته الوسطى. ففى الأيام الأولى من الحكم الاستعمارى كان رجال الحكومة من الإنجليز سعداء تماماً باعترافهم بهؤلاء الحكام الأفارقة واعتبارهم ملوكاً، وبإضفاء صفات الحكم الملكى الباهرة عليهم، كما فعلوا مع ريندى Rindi على نحو ما سبقت الإشارة. ولكن بعد أن أقامت أنظمة الحكم الاستعمارية لنفسها قواعد راسخة وأصبحت أقل اعتمادا على الحقوق والامتيازات التى انتزعتها من هؤلاء الحكام الأفريقيين، بدأت عملية التقليل من شأنهم. لذلك كان كثير من إدعاء إدارة الشركة البريطانية لجنوب أفريقيا بشأن روديسيا الشمالية قائما على أساس الحقوق والامتيازات التى حصلت عليها من الملك لوانيكا Lewanika ملك باروتسيلاند Barotseland . فقد كان ينظر إلى لوانيكا على أنه ملك عظيم، وكوفئ على هذا بالسماح له بالاقتراب من الملك البريطانى وما يحيط به من مظاهر السحر والفتنة. وكان أكثر الأحداث الهامة دلالة فى مسيرة نجاح لوانيكا دعوته لحضور حفل تتويج الملك إدوارد السابع سنة ١٩٠٢. واستقبل بإجلال واحترام من قبل المجتمع الإنجليزى: "لقد وضعت تحت تصرفه أعداد من المركبات الملكية، وعند وصول عربته الملكية إلى قرية دورست Dorset سحبت الجياد منها لكى يسحب سكان القرية العربة بأنفسهم، كما تلقى بعض التوجيهات فى كيفية التصرف فى حفلات الشاى وفقاً للقواعد والأصول، وكان ممن تعلم منهم دوقة آبركورن Duckess Of Abercorn".

وقد شجعه الإنجليز على أن يحصل لاستعماله الشخصى –سواء فى إنجلترا أو بعد عودته إلى وطنه– على بعض الرموز التى تمثل المراسم والتشريفات الملكية البريطانية– كالمركبة الملكية، والملابس الرسمية للتشريفات المخصصة

(*) مجتمع الخلاسيين creole هو المجتمع المكون من أفراد ولدوا من زيجات جمعت بين أصول أفريقية وأوروبية مشتركة. (المترجم).

لحامل رتبة أمير البحر، والمعاطف القرمزية اللون لخدمه في مدينة ليلوى Lealui. وقد صرح حاكم شعب اللوزى Lozi العجوز فيما بعد معبرا عن مشاعره قائلا: عندما يجلس الملوك معاً فإنه لا تنقصهم أبدا الموضوعات أو الأمور التى يمكنهم أن ينقاشوها.(٦٠)

ولكن سرعان ما حرم هذا الرجل العجوز حرماناً كاملاً مما أضفى عليه من المظاهر الملكية. فعندما بدأت الإدارة الإنجليزية لروديسيا الشمالية تشعر بالاطمئنان إلى قوتها وسيطرتها، أخذت فى تقليص سلطاته، كما كانت ترد على احتجاجاته بجفاء وغلظة، كما سحبت ما منح إياه من مظاهر الحظوة والرعاية بأسلوب يعتمد على التهويل، وذلك من خلال استغلالها المزدوج لمنظومة الرموز الملكية. فقد أعلنت أنه يجب أن يحظى كل من المندوب السامى والحاكم الإدارى لروديسيا الشمالية بالتحية الملكية التى يحيى بها شعب اللوزى مليكه. كما أعلنت الإدارة الإنجليزية أنه لا يجوز أن يشار إلى لوانيكا نفسه بعد ذلك باعتباره ملكاً، وذلك لأن وصفه بذلك يرفعه فوق مستوى الزعماء الآخرين، كما أنه يؤدى إلى أن يستنتج الناس أنه مناظر للملك الإمبراطور، وهى نتيجة تعتبرها الإدارة الإنجليزية مخالفة تماماً للواقع.(٦١)

وثمة مثال آخر لهذه الوقائع يتضح فيما حدث فى مملكة آنكولى Ankole فى أوغندا. فقد تلقت حكومتها فى فترة مبكرة من الحكم الاستعمارى الدعم والتأييد، أعقبتها فترة من التراجع عن هذا الدعم، كان فيها الموظفون الرسميون فى هذا البلد ينفرون من استعمال لقب الملك فى الإشارة إلى حكام الدول الأفريقية الصغيرة.(٦٢)

وفى هذه المرحلة الوسطى من الحكم الاستعمارى، جاهد كبار الحكام الأفريقيين من أجل الحصول على لقب "ملك"، ومن أجل الحصول على دعوات لحضور حفلات التتويج البريطانية، ولإضفاء الأهمية والتأثير على سلطتهم الداخلية، وذلك باستعمال التيجان والعروش، وبإقامة حفلات التتويج وأعياد اليوبيل متبعين فى ذلك الأسلوب البريطانى فى هذه الأمور. وقد تمكن أوموجابى Omugabe ملك آنكولى من الحصول على أحد العروش وعلى شعار النبالة الإنجليزى وعلى تاج الملك.(٦٣) أما ييتا Yeta خليفة لوانيكا، فقد سعى سعياً

حثيثاً لكن يستصدر لنفسه من الحكومة البريطانية بياناً رسمياً يمنحه وضعاً ملكياً خاصاً وبمقتضاه حصل على عدد من الامتيازات.

وعندما كانت إحدى الشخصيات الملكية البازرة تزور روديسيا الشمالية، كان رجال الإدارة يبحثون عن شئ غير شلالات فيكتوريا للمشاهدة. لذلك كانوا يضطرون دائما إلى اللجوء إلى شعب اللوزى Lozi لتقديم الاستعراضات المناسبة. وقد حدث أثناء قيام الحاكم العام لروديسيا الشمالية بمراجعة إمكانيات نجاح زيارة أمير ويلز للبلاد سنة ١٩٢٥، أن أبدى أسفه الشديد على أنه "ليس من المنتظر على وجه العموم أن يبدو أى زعيم من هؤلاء الزعماء المحليين فى صورة تبعث على الإعجاب البالغ" بيد أنه عزى نفسه بأن الاستعراض الذى يقوم به أبناء شعب اللوزى على سطح مياه النهر يرجى أن يكون استعراضاً رائعاً حقاً عندما تجرى الاحتفالات المحلية.[٦٤] وقد جاء ييتا Yeta بأسطوله من الزوارق على مياه نهر الزمبيزى ليقابل الأمير، إلا أنه كان حريصا على أن يؤكد فى خطاب استقباله على أنه لمن بالغ السرور بالنسبة لنا أن نستقبلكم ونرحب بكم يا صاحب السمو الملكى فى وطننا ملتزمين بالمراسم والأصول المتبعة التى تليق بالترحيب بكم".[٦٥]

زد على ذلك، أنه كان يوجد فى نفس الوقت عدة آلاف من أبناء شعب اللوزى الذين يعملون فى المناجم وفى المدن الصغيرة فى الجنوب، حيث كان كثير منهم يعملون كتبة حسابات فى المحلات التجارية أو ملاحظين. لقد كان هؤلاء الرجال الجدد مهيئين تماما لأن يتبرعوا بالمال وأن يكتبوا الالتماسات من أجل أن يستعيدوا لقب "الملك" لزعيمهم أو حاكمهم الأعلى. وأخيراً، فإن الوضع الخاص لباروتسيلاند كان يعنى أن الإدارة الإنجليزية لم تكن قادرة على مجرد فرض إصلاحات محلية فيها، بل كانت مضطرة إلى المساومة مع حاكمها ييتا.

واعتماداً على هذه الأوضاع التى كانت فى صالح ييتا، سجل هذا الزعيم نصراً رمزياً كبيراً فى أواخر مدة حكمه. فقد تقرر أن يحضر مراسم حفل التتويج الملكى فى بريطانيا سنة ١٩٣٧. بيد أنه كانت توجد عقبات هائلة تحول دون ذلك. فقد سبق لوزير الدولة لشئون المستعمرات أن قرر فى بادئ الأمر ألا يدعو أى حاكم أفريقى لهذا الاحتفال، بل إنه لم يسمح للأمراء الهنود بحضوره، إذ كان قد استقر رأى رجال الإدارة فى روديسيا الشمالية على أن حفل التتويج

يعد طقساً دينياً مقدساً لا يليق حضوره إلا للبيض فحسب؛ لذلك لم يكن بالإمكان أن ينفذ الأفارقة إلى هذا الحفل الذى هو قدس الأقداس؛ فضلا عن أن أغلب الأهالى لن يفهموا شيئا من طقوسه.(٦٦) بيد أن بيتا استغل كل هذه الأوضاع لصالحه، فقد سمح للحكومة المحلية الإنجليزية بأن تقوم بخططها للإصلاح في بلاده، وعلي ذلك تمت دعوته لحضور الحفل. وكانت رحلته إلى جنوب البلاد عملاً ناجحاً شهيراً، ذلك أن العمال المهاجرين من شعب اللوزى اصطفوا على جانبى خط السكة الحديدية ليتبرعوا بالأموال اللازمة للقيام برحلته إلى بريطانيا. وهناك استقبله ملك بريطانيا بنفسه وحياه بالتحية الملكية المتبعة لدى شعب اللوزى لمليكهم، وعاد عودة الفاتحين إلى بلاده، حيث استقبله التقدميون من شعب اللوزى مفصحين عن مشاعرهم: "وهم فى غاية الفرح والسرور بذلك الشرف الذى أنعم به الإمبراطور البريطانى على باروتسيلاند بدعوة سموكم لحضور حفل التتويج الملكى، وما هو أهم من ذلك كله منح سموكم واحداً من أفضل المقاعد فى كنيسة وستمنستر، وهو امتياز لا يحظى به إلا نفر قليل من بين الآلاف والملايين من سائر الناس. (٦٧)

وقد سجل هذا النصر الكبير سكرتير بيتا، جودوين مبيكوزيتا Joduin Mbikusita، للأجيال القادمة فى كتابه سنة ١٩٤٠ المعنون "زيارة بيتا الثالث إلى إنجلترا". حيث يقول: "كان حفل التتويج الملكى أعظم الأحداث التى شهدناها أو أعظم الأحداث التى سنشاهدها مرة أخرى فى أعمارنا. فلم يكن أحد يعتقد أنه واقف على الأرض فعلاً عند رؤية الموكب الملكى فى يوم حفل التتويج، بل كان يحسب أنه إما أنه يحلم وإما أنه فى جنة الفردوس. كما ذكر مبيكوزيتا صراحة أن بيتا أثنى على الملك جورج كما يثنى ملك على ملك آخر، وقال إن سوبهوذا الثانى Sobhuza II ملك سوازيلاند أرسل برقية إلى بيتا قال له فيها أرجو أن تحيى الملك بالروح والآداب الملكية المعهودة عند الملوك الأفريقيين".(٦٨)

ولم يقتصر الأمر على كبار الزعماء الذين أنعم عليهم بلقب "ملك" والذين قاموا بهذا النوع من المناورات السياسية. ذلك أن الاستعانة بالتراث الملكى المستحدث أو اللجوء إليه كان إحدى طرق الاختراع الكبير للتقاليد القبائلية، الذى كان سائدا فى كل مكان فى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين.(٦٩) وفى هذا الخصوص وصف لورى فيل Leroy Vail ما حدث للناطقين بالتومبوكية Tumbuka الذين لهم ديانات مختلفة ومؤسسات اجتماعية خاصة لكن استطاعت

مجموعة منهم تعلمت فى مدارس الإرساليات أن تخلـق سـلطة عليـا لشـعب تومبوكا. فقد حدث فى سنة ١٩٠٧ أن عين شيلونجوزى جونـدوى Chilongzi Jondiue زعيماً فشرع فى حملته التى كان يقصد منها أن يطبع فى أذهان شعب تومبوكا مكانته الملكية. فكان يقيم الاحتفالات فى كل عام بمناسبة ارتقائه عـرش البلاد، وبدأ فى استعمال لقب "ملك". وفى هذا الموقف كان جوندوى يتلقى الدعم والتأييد من صفوة خريجى مدارس الإرساليات، الذين كانوا قد بدأوا فـى تقـديم تاريخ أسطورى للإمبراطورية القديمة لشعب تومبوكا. وفى هذا الموضوع يعلق لورى فيل قائلا: "بالنسبة لرجال الصفوة ذوى التعليم الجيد لم يكن غريبـا فـى نظرهم أن يتقبلوا القيم التراثية أو التقليدية والتنظيم الهرمـى للمجتمـع تحـت إشراف وسلطة الزعماء المحليين، وذلك بالنظر إلى طبيعة التعلـيم الفيكتـورى الذى تلقوه فى مدارس الإرساليات".

وقد حاول المفوض العام لإدارة المقاطعة التى يسكنها شـعب تومبوكـا أن يحد من سعى جوندوى للاستحواذ على السلطة والنفوذ: فحذره من انتحال لقـب ملك. ولكن عندما حانت وفاته سنة ١٩٣١ كانت الأمور قد تغيرت. ففـى ذلـك الوقت أصبحت الإدارة الاستعمارية أكثر إيثارا لسياسة الحكـم غيـر المباشـر، الأمر الذى هيأ فرصة ملائمة لمخترعى التراث من رجال الصـفوة ليمارسـوا نشاطهم، فوجدنا أن الوزير إدوارد بـوت مانـدا Edward Bote Manda يسـاند جون جوندو John Jondue ابن تشيلونجوزى، باعتباره الزعيم الجديد. وقد قـام ماندا بإعداد طقوس لاحتفالات تتويجه ملكا اتسمت بدقـة التفاصـيل والإتقـان، تضمنت عهدا بالاعتراف بالزعامة على غرار ما يتم عند تتويج ملك بريطانيـا هكذا "هل تتعهد وتلتزم التزاما دينيا بأن تحافظ على ديننا المسيحى، وأن تخضع لتعاليم الكتاب المقدس التى هى دليلك الهادى فى حكم شـعبك حكمـا صـالحا قويماً؟" وبذلك بدأت زعامة شعب تومبوكا كمنصب سياسى تتخذ نفس خصائص ومميزات نظام الحكم الملكى المسيحى التقدمى.[٧٠]

وسوف يتضح لنا فيما بعد أن المحاولات التى بذلت لاسـتغلال منظومـة الرموز الملكية البريطانية كانت معقدة. فإن كانت هذه المحـاولات تعتبـر مـن وجهة نظر الزعماء مظاهر لإعادة التأكيد على مكانتهم السياسية بصفة عامـة، فإنها من وجهة نظر الصفوة من خريجى مدارس الإرساليات كانت تعتبر كـذلك محاولة لإعادة تعريف السلطة في المقام الأول. وقد كتب مبيكوزيتا عـن حفـل

التتويج الملكي البريطاني أنه: "يكشف عن وجود تعاون كبير بين الملك والشعب، وهذا التعاون يكشف عن أنه بالرغم من أن أفراد الشعب يعتبرون رعايا خاضعين لمليكهم، فإنه كذلك خاضع لهم... وإنه لمما يدهشنا دهشة عظيمة أن نرى أن الملكة فى إنجلترا تشترك مع الملك فى حفل التتويج. وهذه علامة على "عقد" الزواج الذى لا ينقض وعلى المشاركة الصادقة فى الحياة. وقد استغرقت الحضارة الأوروبية قروناً لتقدير هذا المعنى، ونحن نأمل أنه، من خلال التعليم ومن خلال الأمثلة التى تقدمها لنا هذه الحضارة، أن يصل جيل أبنائنا إلى مثل هذا الفهم والإدراك".

وقد عبر المعلمون من أبناء شعب اللوزى عن أملهم فى أن تؤدى رحلة الملك بيتا لحضور حفل التتويج فى إنجلترا إلى أن تفتح باباً للطبقة المتعلمة من أبناء باروتسيلاند، وأن تنهض بهذا الوطن من خلال الأخذ ببعض الاتجاهات المتحضرة الموجودة فى إنجلترا. [٧١] وهكذا فى أفريقيا مرة أخرى، كانت التقاليد البريطانية المستحدثة تعتبر مصدراً من مصادر التحديث.

ولكن لأن الالتزام بالرموز الملكية البريطانية أثبت، فى نهاية الأمر، أنه عمل مقصور على رجال الحكم الاستعمارى وحدهم، فإن ثمراته بالنسبة للأفارقة كانت فى أحسن الأحوال غامضة مبهمة. وقد أدرك الأفارقة المتعلمون أن الطريق إلى القوة الحقيقية التى تستطيع تحقيق التحديث لا يوجد فى الممالك الأفريقية الصغيرة الحجم نسبيا. ومن ثم بدأوا فى اختراع تقاليد ذات طابع قومى بدلاً من التقاليد ذات الطابع القبلى. ولما زار الملك جورج السادس روديسيا الشمالية سنة ١٩٤٧، سعى المثقفون الأفارقة إلى استغلال هذه المناسبة بإلقاء خطب الولاء له، أكدوا فيها على القضايا ذات الطابع القومى، مع استمرار إلقاء الخطب التى تتضمن صور الطاعة والولاء الدينى للملك، بما فيها من نصوص مستقاة من الكتاب المقدس الملزمة للجميع بما فيهم الملك نفسه. وفى ذلك الوقت بدا واضحا للعيان أن اهتمامات هؤلاء المثقفين الأفارقة متميزة عن اهتمامات زعيم شعب اللوزى، الذى أقام فى سنة ١٩٤٧ ذاتها احتفالا آخر بهذه المناسبة، وكان رائعاً يعتد به لما فيه من اتباع لأصول هذا النوع من المناسبات".[٧٢]

وفى تلك الأثناء، فإن هؤلاء الحكام الأفارقة الذين نجحوا فعلاً فى الحصول على بعض حلى وزخارف نظام الحكم الملكى الآخذ بالتقاليد المستحدثة، قد

عوضوا عما فاتهم بطريقة ساخرة. والذى حدث، كما يوضحه دورنبوس Doornbos بشكل جيد جدا بالنسبة لمملكة آنكولى Ankole، أن الأمر كان مجرد انتقال من النظم الاجتماعية الملكية المألوفة المرنة، إلى نظام حكم ملكى استعمارى تم تركيبه داخل البنية أو الهيكل البيروقراطى وأضيف إليه فى الوقت المناسب شئ من الحلى والزخارف على هيئة طلاء سميك من مظاهر الرسميات والطقوس الجديدة. لقد تمثل جوهر التغير الذى حدث فى تلك المملكة فى تحويل الأوموجابية Omugabe إلى أداة من أدوات التسلسل الهرمى البيروقراطى، وفى النزول بمستوى القيم التراثية إلى مستوى الفولكلور. أما آمال الحكام الأفارقة وطموحاتهم فى أن يصبحوا أكثر شبها بالملك الإمبراطور، فقد انتهت إلى أن يصبحوا فعلا أكثر شبها به، وأصبحوا بمرور الوقت محور الطقوس والرسميات أكثر من كونهم محور السياسة والثقافة لمجتمعاتهم.

ولقد عبر عن هذه العملية بأسلوب مختصر ومحكم عنوان الكتاب الذى ألفه فى هذا الموضوع دورنبوس Doorrnbos "الشعارات الملكية الكثيرة" "Regalia Galore". ولكن على خلاف الحال مع الطقوس والرسميات الخاصة بالملك/ الإمبراطور، والتى لا تزال تؤدى دوراً ما فى بريطانيا ما بعد المرحلة الإمبراطورية، التى تقلص حجمها وتضاءلت أهميتها، نقول: على خلاف الحال مع تلك الطقوس والرسميات آل أمر الطقوس والرسميات الخاصة بالملوك الأفارقة إلى أن صارت لا تعكس صورة أى أمر بالغ الأهمية حتى إنه عندما ألغيت الملكية فى آنكولى لم ينبس أحد ببنت شفة للاعتراض على هذا الإلغاء، كما أن الصحافة المحلية سجلت فى عناوينها الرئيسية أن هذا الانتقال من الملكية إلى نظام آخر يمثل رمزاً بيروقراطيا للسلطة أكثر انفتاحا من سابقه فكتبت تقول فى عناوينها الرئيسية "استبدال العرش الملكى بكرسى الرئاسة".(٧٣)

على أن الحكام الأفارقة ورجال الدين من القساوسة لم يكونوا وحدهم الذين حاولوا استغلال الرموز التى جاء بها التراث الأوروبى المخترع. فقد استغلت كذلك من قبل آلاف آخرين ممن كانوا يعانون من الاقتصاد الاستعمارى، سواء من العمال المهاجرين، أو من صغار كتبة الحسابات والموظفين. وقد سعت كل فئة من هاتين الفئتين إلى إيجاد نوع من التفاهم مع المجتمع الاستعمارى الجديد، من خلال اشتراكهم فى نوادى أو روابط الرقص التى كان يتم فيها الاعتماد على ممارسة واحد أو أكثر من التقاليد الأوروبية المخترعة بقصد التعبير عن روح

النظام الاستعمارى الحاكم، بوصفه مصدرا لاكتساب الهيبة والاحترام، أو باعتباره علامة على المنزلة الاجتماعية الرفيعة.

وقد وصف جون إيليفى John Iliffe نوادى الرقص الساحلية فى مستعمرة شرق أفريقيا الألمانية قبل الحرب العالمية الأولى حيث توالت الرقصات ضمن مراسم استقبال القيصر الألمانى سنة ١٩١١، التى أداها أعضاء نادى نجوما ياكيهيونى Ngoma Ya Kihuni – ومعناه نادى البلطجية للرقص، وهو اسم اختاره على سبيل التحدى المهاجرون القادمون من داخل البلاد من الطبقة الدنيا. وقد أدوا رقصة "بوم" Bom، التى سميت كذلك تشبها بصوت المدفع الرشاش وفيها يحاكون حركات التدريب العسكرى الألمانى. كما كان كتبة الحسابات وخدم المنازل يحتفلون بشكل ثابت لا يتغير بعيد ميلاد القيصر الألمانى بطريقة تشابولنجى Chapaulinge وفيها تجتمع روابط الرقص فى منزل أوروبى الأثاث، ثم يشربون الشاى"؛ وفى نهاية الاحتفال يصيحون قائلين "يا يعيش" ثلاث مرات.[٧٤] وفى المدن الواقعة على الساحل الكينى تسبب نمط مشابه من أنماط التقسيم الطبقى فى إحداث المنافسة بين المهاجرين القادمين من داخل البلاد من طبقة الأرينوتى Arinoti وشباب منطقة المارينى Marini السواحلية. فقد كان شباب المارينى يعبرون عن ابتهاجهم العظيم بهذه المناسبة بأسلوب أرستقراطى مفعم بالترف والبذخ، وكانوا يتغلبون على خصومهم من العوام من الآرينوتى؛ بقيامهم بالسير فى مواكب تتقدمها صور وتماثيل لحكام الأقاليم وموظفيهم، كما يشترك فى الموكب عدد من العربات البرمائية الحربية، ويقف على منصاتها عدد من أمراء البحر بزيهم الرسمى وهم يلقون التحية العسكرية. وبذلك تجرى أحداث هذه المناسبة الجليلة التى لا يزال الاحتفال بها ماثلاً فى ألبومات الصور الفوتوغرافية عند لامو Lamu بما فيها من صور الأسلاف العظماء من أعضاء مجلس اللوردات، وهم جميعا فى الزى الكامل للتشريفات الرسمية.[٧٥]

وكما ذكرت سابقا فإن هذه المناسبات الكرنفالية كانت تمثل ما هو أكثر بكثير من مجرد تقليد البيض. فقد كانت جمعيات أو نوادى الرقص هذه متحدرة من روابط وجمعيات أقدم منها ظهوراً، وكانت تعكس طوال عقود، وربما طوال قرون، ما مرت به منطقة الساحل الشرقى لأفريقيا والمناطق الداخلية التابعة لها من تغير في الخبرات والتجارب، ذلك التغير الذي يدل الآن على وجود تحول فى ميزان القوى يتمثل فى تخلى الناس عن ارتداء الملابس العمانية العربية

واختيارهم للملابس الهندية. وضمن أحوال أخرى، كانت أندية الرقص وجمعياته فى غاية الدهاء إذ أدرك أعضاؤها الخلافات الأساسية داخل المجتمع الأوروبى الموجود فى المستعمرات واستعملتها كأساس للمنافسات فى الرقص.

فمثلا قبل مرحلة الاستعمار، كانت فرق الرقص الفرنسية تنافس فرق الرقص الألمانية والبريطانية. وفيما بعد، وفى مرحلة الخضوع للحكم الاستعمارى كانت فرق الرقص التى تمثل القوات البحرية تدخل فى مباريات تنافسية ضد فرق الرقص التى تمثل كتائب المشاة. وفى كينيا أثناء خضوعها للحكم الاستعمارى البريطانى" كانت الفرق التى تدين بالولاء للملك البريطانىالمسماة كنجى Kingi بلغة أهل البلاد تدخل فى مباريات تنافسية ضد فرق الاسكتلنديين الذين يمثلون أوضح صور الخصومة والتنافس مع الإنجليز. فقد كانت الفرق الاسكتلندية تسير فى مواكب تخترق شوارع مدينة مومباسا، وأفرادها يرتدون التنورات الإسكتلندية المعروفة وتعزف موسيقى القرب، معلنين بهذا العمل احتفالهم بنجاح التراث الإسكتلنديِ المخترع فى القرن التاسع عشر. أما الويلزيون، فقد كانوا للأسف أقل حضوراً فى الإمبراطورية الأفريقية، كما لم يكن هناك أحد من الدرويديين ضمن فرق الرقص الأفريقية المتنافسة. (٧٦)

والحقيقة أن هذه الرقصات كانت تؤدى إما من قبل رجال قادمين من بيئة حضرية ساحلية تكفل لهم وسائل العيش والاستقرار، أو من قبل رجال قادمين من بيئة ريفية لهم فيها موطن ومستقر يؤوبون إليه. بيد أنه كان يوجد آخرون غيرهم يشعرون أنهم اقتلعوا من جذورهم، حيث كانوا فى حاجة إلى التفكر مليا فيما يعانونه تحت الحكم الاستعمارى، وإلى اكتشاف طريقة لتنظيم حياتهم بأكملها. ولمثل هؤلاء الناس، كان يوجد تراث أوروبى ينفعهم بصفة خاصة– ألا وهو الزى العسكرى الذى كان أشد النماذج المتاحة وضوحا، وبصفة خاصة فى الفترة المبكرة من الحكم الاستعمارى. وقد كانت دلالة هذا الزى فى نفس درجة وضوح السلطة والنفوذ، وكذلك كانت وسائله التى كان يغرس بواسطتها فى نفوس من يرتدونه خلق الانضباط والنظام فى أداء أعمالهم، وقد كان هذا الزى يشكل جزءً هاما بصفة رئيسية فى المجتمعات الأوروبية فى الفترة المبكرة من الحكم الاستعماري، كما بدا أنه يقدم نموذجا كاملا لمجتمع خاص له فعاليته. وقد بلغ هذا الزى درجة بعيدة من سهولة الحصول عليه إلى الحد الذى جعله وجعل التعبيرات المجازية العسكرية شائعة الاستعمال على ألسنة المبشرين، الذين كانوا

يسلحون المتحولين الأول إلى النصرانية ويعلمونهم فى المرحلة السابقة على رسوخ الحكم الاستعمارى، والذين ظلوا مستمرين على تعليم تلاميذ المدارس وعلى تنظيمهم ضمن الفرق الموسيقية التى كانت تدق الطبول وتعزف الناى فى الفترة التالية للحكم الاستعمارى.(٧٧) بيد أن وجود نظام ملائم لم يكن مجرد شئ فرضه البيض بالقوة بل كان فى الغالب أمراً جد الأفريقيون فى طلبه. وفى نهاية الأمر، فقد كان لزاما على الأفريقيين أن يقوموا بأنفسهم بالتكيف مع مقتضيات النظام الاستعمارى الجديد. ذلك لأن الكثير من المجموعات البشرية الأفريقية التى كانت تريد أن تتجمع فى صورة مجتمعات محلية خاصة Communities كانت فى حاجة إلى نموذج جديد للتفاعل الاجتماعى، وإلى نموذج جديد لنظام التسلسل الهرمى للحكم والسيطرة. وقد كان هذا الزى العسكرى وسيلة الأفريقيين لتحقيق كافة هذه الأغراض.

ويذكر الأستاذ أوجوت Ogot فى هذا الصدد حالة عجيبة. فقد قام الأسقف ويليز Willis بزيارة أعداد من الأفريقيين الذين تحولوا إلى النصرانية ويقيمون فى أماكن متفرقة فى كينيا الغربية سنة ١٩١٦. ثم كتب يقول: "إن الأفريقى الذى يتحول إلى النصرانية، سواء أتم تعليمه فى مدرسة الإرسالية أو تلقى بعضا من هذا التعليم فقط، فإنه يعود إلى قريته التى ولد فيها، حيث يغيب عن الأنظار. وعندما يقابله المبشر فى وقت لاحق يجده قد أخذ على عاتقه بمبادرة من نفسه تبعة الإشراف على حشد صغير من المنشدين "الذين يقرأون فصولا من الكتاب المقدس فى اجتماعات القداس" والذين تنبثق من بينهم فى الوقت المناسب مجموعة صغيرة العدد من الأفراد المرشحين للدخول فى المرحلة التي يتعين على المتنصر أن يجتازها ويتلقى فيها عددا من المعارف الدينية قبل تعميده. وهكذا ينشأ هذا العمل الصالح، إلا أن القسط الأكبر منه فى مراحله الأولى إنما يضطلع به الأفريقيون مستقلين تماما عن الأوروبيين. وفوق ذلك، فإن الزائر الذى يمر فى أى يوم من أيام الأحد على جماعة المنشدين فى كيسومو Kisumu سوف يرى ما لا يراه فى مكان آخر سوى فى كافيروندو Kavirondo، حيث يجد طائفة من المنشدين المدربين الموحدين فى زيهم. وسوف يجد أن المئات منهم، وليسوا كلهم، وقد ارتدى الواحد منهم قميصاً قصيراً له حواش ذات ألوان بيضاء ممتزجة بخطوط زرقاء قاتمة وقد علقت على صدر القميص حشوة ناتئة ذات لون أزرق قاتم كتبت عليها بالخيوط وبأسلوب تطريز بدائى حروف

C.M.K بعرض صدره،(*) وعلى الطربوش الأحمر الذى يغطى به رأسه صليب أزرق اللون مثبت على شارة بيضاء. وبمزيد من الفحص والتدقيق سوف يكتشف المرء عدداً يثير الدهشة من الأزرار والشارات الدالة على الرتب العسكرية ابتداء من رتبة العريف إلى رتبة العقيد. فإذا كان على الكتف زراران أحمران صغيرا الحجم، فإنهما يشيران إلى رتبة الملازم الأول، والثلاثة أزرار تشيران إلى رتبة النقيب، وهكذا. بل إن فريق الصليب الأحمر يجد لنفسه مكانا خارج المبنى المواجه للكنيسة، يتسع للموظفين العاملين بهذا الفريق. وفى كل مكان، تجد نفس هذا الوضع، على تفاوت واختلاف فى درجات الكفاءة. وقد تختلف ألوان الملابس وقد تختلف أشكال الصلبان المثبتة على أغطية الرأس باختلاف المناطق، إلا أن الفكرة العامة نفسها يمكن مشاهدتها فى كل مكان. والجانب المشوق فى هذا التنظيم هو أنه نابع من أفكار هؤلاء المسيحيين من أبناء البلد الأصلى وحدهم. فهم الذين صمموا هذه الأزياء الموحدة الخاصة بهم، وهم الذين تحملوا تكاليفها. كما أنهم يقومون بتعليم أنفسهم وتنظيمها بدون توجيه أو تدخل من أى رجل أبيض ، وهو الأمر الذي يعتبر دليلا واضحا على وجود نوع من الاستقلال الفطرى لدى الأفارقة من العسير اكتشافه وإدراكه.(٧٨)

الأوروبيون والتراث فى أفريقيا

إن التقاليد التى اخترعت فى أوروبا فى القرن التاسع عشر، أُدخلت فى أفريقيا لكى تتيح الفرصة للأوروبيين المستعمرين ولعدد معين من الأفارقة المتعاونين معهم أن يشتركوا معا فى تحقيق أغراض التحديث هناك. بيد أن الفكر الذى كان يقدمه هذا التراث الجديد كان يتصف بشئ من الغموض والإبهام لعوامل ترجع إلى طبيعة هذا الفكر ذاته. ذلك أن الأوروبيين الذين كانوا ينتمون إلى أحد مظاهر هذه التقاليد المستحدثة أو إلى غيرها من مظاهر كانوا يعتقدون أنهم يتمتعون بالاحترام والتقدير بمقدار تمسكهم بالعادات الاجتماعية القائمة على العرف، والتى اكتسبت قوتها بمرور الزمن. كما كانوا ميالين إلى الأخذ بفكرة الحقوق المكتسبة بالتقادم والتى ترجع إلى تقاليد الماضى البعيد، كما كانوا يميلون إلى مقارنة نوع اللقب الذى يحمله أحد الزعماء الأفريقيين بأى لقب

(*) لعل هذه الحروف الكبيرة C.M.K تشير إلى الكلمات التالية Convert Member of Kisumu أى العضو المتنصر من بلدة كيسيمو (المترجم) .

يتلقب به الوجهاء الذين كانوا يرون أنه يخصهم وحدهم وأنهم المستحقون له دون غيرهم.

وفى هذا كان هناك قدراً عميقاً من سوء الفهم له أثره الفعال، ذلك أن الأوربيين عندما كانوا يقارنون التقاليد الأوروبية المستحدثة بالعادات الاجتماعية العرفية فى أفريقيا، كانوا يقارنون -بالتأكيد- شيئا مختلفاً بشئ مختلف. فالتقاليد الأوروبية المخترعة كانت تتسم بجمودها وقلة مرونتها إذ تحتوى على مجموعات من القواعد الصارمة والإجراءات الرسمية المدونة شأن الطقوس والشعائر المتبعة فى حفلات التتويج الملكية. وكانت هذه القواعد والإجراءات تمنح متبعيها نوعاً من الاطمئنان لأنها كانت تمثل ما هو ثابت فى مرحلة مليئة بالتغير المتواصل، وعندما أصبح الأوروبيون يفكرون فى العادات الاجتماعية العرفية لدى الأفارقة، كانوا يصفونها بنفس هذه الصفات أى بصفة الجمود وقلة المرونة.

وإذا كان البيض يؤكدون أن المجتمع الأفريقى مجتمع محافظ فى أعماقه – حيث يعيش محكوما بقواعد جامدة ترجع إلى زمن بعيد فى الماضى، وبايديولوجيا ثابتة لا تتغير، وداخل إطار يحدد بصورة قاطعة منزلة الفرد داخل التركيب الهرمى للمجتمع، فإنهم لم يكونوا يقصدون بذلك اتهام الأفريقيين بالتخلف أو مقاومة التحديث، بل الغالب أنهم كانوا يقصدون من هذا الوصف امتداح تلك الصفات الرائعة التى يتميز بها التراث، وذلك بالرغم من عدم فهم هذا المدح والإطراء فهما صحيحا أبدا.

وقد صار موقف البيض تجاه أفريقيا المحافظة المتمسكة بالتراث أكثر وضوحا عندما تحققوا خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين من أن التحول الاقتصادى السريع فى العالم لم يأخذ مجراه تماما فى أفريقيا، وأن أغلب الأفارقة مضطرون للبقاء فى مجتمعات ريفية، أو قد يكون موقف البيض هذا تجاه أفريقيا المحافظة راجعا إلى نفور البيض من النتائج التى تسببت فى إظهارها تلك التغيرات التى حدثت فعلا فى المجتمع الأفريقى. أما الأفريقيون المتعاونون مع المستعمرين الأوروبيين، الذين كانوا يقومون بدورهم محكومين بواحد أو آخر من التقاليد الأوربية المستجلبة، والذين آل أمرهم بعد ذلك إلى أن

صاروا أقل مدعاة للإعجاب والتقدير من الأفارقة الحقيقيين، فقد لبثوا ينظر إليهم باعتبارهم أفرادا لهم عالمهم الخاص بما ما فيه من تقاليد أو تراث مناسب لهم.

ويكمن الخلل الموجود فى هذا الأسلوب الذي يعالج به موضوع العلاقة بين الأوروبيين والتراث فى أفريقيا فى إساءة فهم حقائق الأوضاع فى أفريقيا قبل استعمارها. فمن المؤكد أن هذه المجتمعات كانت بها عادات اجتماعية محل احترام الجميع من جيل إلى جيل، ولكن العادة الاجتماعية كانت ذات مفهوم فضفاض ومرن إلى أبعد الحدود. ومع أنها ساعدت على الحفاظ على شعور الناس بشخصيتهم الاجتماعية، إلا أنها سمحت كذلك بظهور شكل من أشكال التكيف الذى بلغ من فرط تلقائيته وعفويته أن أحدا لم يلاحظه فى غالب الأحيان. زد على ذلك، أنه قلما توجد فى الواقع تلك المنظومة المغلقة من العادات الاجتماعية المشتركة والمجمع عليها، والتى صار الناس متفقين على اعتبارها سمة مميزة لأفريقيا التراثية.

كما أن الغالبية العظمى من الدراسات الحديثة التى تناولت أوضاع أفريقيا فى القرن التاسع عشر فى المرحلة السابقة على الاستعمار تؤكد أن أغلب الأفارقة، بصرف النظر عن وجود هوية قبائلية واحدة ينتمون إليها، كانوا يتنقلون عبر هويات متعددة دخولا وخروجا، حيث كان الواحد منهم يصف نفسه حينا بأنه من رعايا هذا الزعيم، وحيناً بأنه عضو فى تلك الطائفة الدينية، وحينا آخر كفرد من أفراد هذه العشيرة، بل لعله يصف نفسه فى وقت آخر بأنه عضو فى نقابة مهنية ما. وقد امتدت هذه الشبكة المتداخلة من الارتباطات وتبادل مواقع الانتماء على نطاق واسع. وعلى ذلك يمكننا القول بأن حدود نظام الحكم القبلى، وتدرج مظاهر السلطة داخل هذه الحدود لم تقدم صورة واضحة محددة المعالم للآفاق الفكرية للأفارقة.

وفى هذا الشأن ينتقد ويم فان بنسبرجن Wim Van Binsbergen المؤرخين المتخصصين فى الدراسات الأفريقية على قبولهم الفكرة التى تسمى هوية تشيوا "Chewa Identity" باعتبارها فكرة نافعة لفهم ماضى الأفارقة فيقول: "لا تعتبر قبائل وسط أفريقيا الحديثة هى القبائل التى بقيت حية بعد زوال غيرها من القبائل في عصر ما قبل الاستعمار الأوروبى بل هى أقرب إلى أن تكون من ابتداع رجال الإدارة الاستعمارية والمثقفين من الأفارقة... وقد أخفق المؤرخون

فى تحديد معنى التجانس الذى توفره للأفراد هوية "تشيوا" المزعومة بالرغم من وجود الدليل التاريخى على استمرار عمليات الاندماج والتفكك فى المجموعات البشرية المقيمة فى أطراف البلاد بعيدا عن تأثير الإدارة الاستعمارية فى العاصمة. كما أنهم لم يفرقوا بين ما فرضته الإدارة الاستعمارية من نظام يحدد مقامات الحكام الأفريقيين وتدرج رتبهم، وهو النظام الذى جمد القوى السياسية المحركة وعطل فعاليتها، وبين ما كان عليه الحال قبل الفترة الاستعمارية حيث كانت قوى السلطة والنفوذ تتسم بالتنافس والتبدل واختلال التوازن وميوعة العلاقات بينها".(٧٩)

وبالمثل، لم يكن ينقص أفريقيا القرن التاسع عشر شئ من التنافس الاجتماعى والاقتصادى الداخلى، أو سلطة كبار السن التى لا اعتراض لأحد عليها، أو تقبل العادات الاجتماعية التى تعطى كل فرد – صغيرا كان أم كبيرا، ذكرا كان أم أنثى– مكانا فى المجتمع تحدده له وتحفظه عليه فلا ينازعه فيه أحد. وكما كان التنافس والحركة والمرونة فى العلاقات الاجتماعية من ملامح المجتمعات المحلية الضيقة النطاق، فقد كانت كذلك من ملامح التجمعات الإنسانية الأكبر حجما منها. ولذلك يشير مارسيا رايت Marcia Wright، فى عرضه المثير لوقائع الأحوال فى منطقة بحيرة تنجانيقا أواخر القرن التاسع عشر إلى أن التنافس الاقتصادى والسياسي قد أبطل مفعول الضمانات العرفية، التى كانت النساء يتمتعن بها بموجب الزواج أو بموجب علاقات القرابة المتشعبة. فقد ظلت النساء آنذاك يتعرضن لهزات تخرجهن من تلك البيئات التى كانت توفر لهن ضرورات الحياة والتى كن يلتمسن فيها الأمان ، كما دأبت النساء على السعى لإيجاد بيئات جديدة لأنفسهن عوضا عما أخرجن منه.

وبطبيعة الحال حدث أواخر القرن التاسع عشر وفى القرن العشرين أن نمت العقائد الدينية التى تقوم عليها الضمانات العرفية، وكذا العلاقات الاجتماعية الراسخة الثابتة كالعلاقات الأسرية واشتد عودها فى نفس هذه المجتمعات التى ظهرت بمظهر المجتمعات التى تتمتع بأسلوب تماسك الجماعة Ujamaa(*)، ذلك أن عصر التغير السريع، الذى كان يتسم به القرن التاسع عشر، صارت فيه

(*)هذا الاسم هو النطق المحلى للكلمة العربية "الجماعة"، خاصة وأن السياق السابق له واللاحق يساعدان على تقبل هذا التصور . (المترجم)

العوامل البنيوية الرسمية، أقل أهمية من المرونة الشخصية والقدرة على اتخاذ القرار أخذ فى التراجع ليفسح المجال لعصر من الثبات والاستقرار. ويقول مارسيا رايت معلقا على هذا الموضوع: "لقد فرضت السلطات الاستعمارية شروطها الخاصة بإعادة بناء المجتمع الأفريقى فى السنوات التى أعقبت عام ١٨٩٥، وذلك حينما صارت التهدئة، تعنى تجميد حركة السكان، وإحياء النزعة العرقية، وإحداث المزيد من الجمود فى المفاهيم الاجتماعية".(٨٠)

وعلى هذا فإن العادات الاجتماعية فى البلاد المطلة على بحيرة تنجانيقا كانت مخترعة أكثر مما كانت عادات قديمة تم إحياؤها من جديد. وكذلك فى أماكن أخرى، حيث وفرت القوى التنافسية المحركة التى اتسم بها القرن التاسع عشر كثيرا من الفرص للشباب من الرجال ليقيموا لأنفسهم قواعد مستقلة للنفوذ الاقتصادى والاجتماعى والسياسى، وفى هذه الأماكن رأى الحكم الاستعمارى أن يعتمد على كبار السن فى سيطرته على توزيع الأراضى، وإجراءات الزواج، والمناصب السياسية. لذلك كانت أنظمة الحكم المحدودة النطاق والتى يتولاها كبار السن ملمحا واضحا من ملامح القرن العشرين أكثر من كونها ملمحا من ملامح القرن التاسع عشر.

وكان جزء من هذه العمليات التى جرت فى القرن العشرين والتى تمثلت فى تجميد حركة السكان، وإحياء النزعة العرقية، وإحداث المزيد من الجمود فى المفاهيم الاجتماعية، هو النتائج الحتمية والطبيعية لما أحدثه الحكم الاستعمارى من تغيير اقتصادى وسياسى تمثل فى تحطيم كامل للأنماط التى كانت سائدة داخل هذه البلاد فى مجال التجارة والاتصال، ومن رسم للحدود الإقليمية داخل هذه البلاد، ومن تحويل لملكية الأراضى من أصحابها إلى غيرهم، ومن تدعيم لقوات الجيش الاحتياطية.

بيد أن جزءا آخر من هذه العمليات كان ثمرة لتصرف عمدى مقصود من جانب السلطات الاستعمارية أرادت به أن تعيد تثبيت دعائم النظام والأمن، ودعائم الإحساس بالانتماء إلى المجتمع المحلى وذلك من خلال تجلية التراث وتوظيفه لتحقيق هذا الغرض. ويشهد لذلك أن رجال الإدارة الذين بدأوا حكمهم بإعلانهم الوقوف فى صف العامة من المظلومين فى مواجهة ظالميهم من الزعماء الجشعين الاستغلاليين، انتهى بهم الأمر إلى تأييد السلطة التقليدية

للزعماء بهدف تحقيق الضبط الاجتماعى لهذه المجتمعات[٨١]. كما أن رجال الإرساليات الدينية الذين بدأوا أعمالهم بانتزاع الأفراد المتحولين إلى النصرانية من مجتمعاتهم انتزاعا تاما بقصد تغيير وعيهم وتفكيرهم من خلال العيش داخل قرى مسيحية انتهى بهم الأمر إلى إعلانهم تأييد المجتمع المحلى التراثى الصغير الحجم لما له من فضائل يتميز بها عن غيره من أشكال المجتمعات.

لقد كان الجميع يسعون لترتيب وتوضيح تلك الأوضاع البالغة التعقيد التى كانوا يرون أنها نتيجة لما جاء به القرن التاسع عشر من مفاهيم عن التنافس والتغير السريع تسببت فى إحداث هذه الفوضى غير التقليدية. وكان على الناس أن يعودوا إلى انتماءاتهم وهوياتهم القبلية، كما توجب على السلطات أن تحيى النزعة العرقية باعتبارها أساس تجميع الناس وتنظيم شئونهم[٨٢]. أما المظاهر الجديدة للجمود فى المفاهيم الاجتماعية ولسياسة تجميد حركة السكان، ولسياسة إحياء الانتماءات العرقية، والتى كانت تخدم المصالح الأوروبية المباشرة جدا، فقد كان البيض يعتبرونها – رغم ذلك – أمورا تراثية خالصة، ومن ثم فقد كانوا يرونها أموراً مشروعة لا غضاضة منها. وقد ظهرت مخترعات التراث الأوربية الصنع التى كان لها أبعد الأثر فى المستعمرات الأفريقية، فى الوقت الذى كان الأوروبيون فيه يعتقدون أنهم حماة للعادات الاجتماعية الأفريقية القديمة باحترامهم لها واهتمامهم بها. أما ما كان ينسب إلى العادات الاجتماعية الأفريقية القديمة من تشريع قانونى، أو تنظيم لقواعد تملك العقارات والأراضى، أو هياكل وأطر سياسية وما إلى ذلك من الأوضاع، فقد كانت فى الحقيقة من المخترعات التى جاءت بها التشريعات والقوانين الاستعمارية.

وتتزايد الكتابات الأنثروبولوجية والتاريخية التى تتناول عمليات تجميد حركة السكان هذه، وإحياء النزعة العرقية..إلخ، وهى كتابات من غير الممكن إيجاز ما جاء بها فى هذا المقام. بيد أن ذكر قليل من نصوصها اللافتة للنظر سيضفى معنى ودلالة على هذا النقاش. مثال ذلك أن جون إيليفى Jhon Ieliffe يصف خلق القبائل فى تنجانيقا أثناء الحكم الاستعمارى لها فيقول: "كانت فكرة القبيلة تكمن فى أعماق سياسة الحكم غير المباشر فى تنجانيقا. ذلك أن رجال الإدارة الحكومية من المستعمرين الإنجليز كانوا أثناء قيامهم بتنقية التفكير العرقى الذى كان شائعا فى هذه البلاد أثناء خضوعها للحكم الاستعمارى للألمان، يؤمنون بأن كل فرد أفريقى ينتمى إلى قبيلة ما، تماما كما أن كل فرد

أوروبى ينتمى إلى أمة ما. ولا شك أن هذه الفكرة تدين بـــالكثير للعهـــد القـــديم (التوراة)، ولكل من المؤرخ الرومانى تاكيتوس Tacitus والإمبراطور الرومانى أوغسطس قيصر، وللفروق التى تعنى بها البحوث الأكاديمية فى التمييـــز بـــين المجتمعات القبلية القائمة على أساس المكانة والمجتمعات الحديثة القائمـــة علـــى مفهوم التعاقد، ولعلماء الأنثروبولوجيا الذين ظهروا بعد الحرب العالمية الأولـــى الذين كانوا يفضلون استعمال كلمة "قبلى" بدلا من همجى أو وحشى، وقد كـــان ينظر إلى القبائل باعتبارها وحدات ثقافية تمتلك لغة مشتركة، ونظاما اجتماعيـــا متفرداً، وقانوناً عاما راسخا، ونظما سياسية واجتماعية ترتكـــز علـــى القرابـــة والوراثة. وكانت بعض القبائل المختلفة ترتبط ببعضها من خلال اشتراكها فـــى سلسلة نسب واحدة.. ولكن كما كان يعلم الخبراء الأفـــذاذ مـــن رجـــال الحكـــم الاستعمارى البريطانى، فإن هذا القالب القبلى لم تكن بينه وبين تاريخ تتجانيقـــا الحافل بالتغيرات المتعاقبة إلا صلة ضعيفة، ولكنه كان بمثابة الرمال المتحركـــة التى أقام عليها كاميرون Cameron وأتباعه سياسة الحكم غير المباشر لتتجانيقـــا وذلك من خلال اتخاذ القبيلة وحدة اجتماعية فى إدارة هذه الـــبلاد. ولقـــد كـــان كاميرون وأتباعه يتمتعون بالقدرة على إنجاز هذا العمل وأوجدوا له الجغرافيـــة السياسية الملائمة".[٨٣]

وتصف إليزابيس كولسون Colson كيف تطور مفهوم العادات الاجتماعيـــة القديمة والقانون فى المستعمرات الأفريقية بنفس الأسلوب، قائلة: "كـــان النظـــام المنشأ حديثا يوصف بأنه يرتكز على أساس من التراث، وكان يفترض فيـــه أن يستمد مشروعيته من العادات الاجتماعية الموغلة فى القدم. أما مدى مـــا كـــان يمثله هذا النظام من تصوير للأحوال الجارية وللجهد المشترك فى إنشائه والذى ساهم فيه كل من رجال الحكم الاستعمارى والقادة الأفريقيين، فقد كان أمرا مـــن المستبعد إدراكه بوضوح".

وليست القضية هنا مجرد أن هذه العادات الاجتماعيـــة المزعومـــة كانـــت تخفى فى واقع الأمر عمليات التوازن بين السلطة والثروة، ذلك لأن هـــذا هـــو بالضبط ما كانت العادات الاجتماعية قادرة على فعله فى الماضى، إلا أن هـــذه التكوينات أو البنى الخاصة من التشريع القائم على العادات الاجتماعية أصـــبحت مقننة وجامدة وعاجزة عن أن تعكس بسهولة صور التغير فى المســـتقبل. وفـــى هذا الصدد لاحظت كولسون أن: "رجال الحكم الاستعمارى كـــانوا يتوقعـــون أن

تقوم المحاكم بإعمال أحكام العادات الاجتماعية المستقرة منذ عهد بعيد، بدلا من إعمال الأحكام المبنية على المعتقدات والآراء الجارية. وبهذا الشكل آل الأمر إلى أن صار رجال الحكم الاستعماري يستعملون القوالب والأنماط الشائعة الخاصة بالتشريع الأفريقي القائم على العادات الاجتماعية كأداة لتقدير مدى قانونية الأحكام والقرارات الجارية، وهكذا أصبح التشريع القائم على العادات الاجتماعية القديمة جزء من منظومات الحكم والسيطرة القائمة".(٨٤)

ويبين لنا ويات ماكجافي Wyat Macgaffey وبصورة مشابهة لما كتبته كولسون كيف أن أبناء شعب باكونجو Bakongo تحولوا من الوضع الاجتماعي الذى كان سائدا قبل فترة الحكم الاستعماري، والذى كان يتسم بعمليات تشتيت بعض الجماعات ثم استيعابها داخل جماعات أخرى؛ وبالتخلص من الأفراد ذوى الأوضاع الاجتماعية الدنيا من الأرقاء والضعفاء المستغلين؛ وبالفوضى الضاربة فى مسائل الديون، والممتلكات، والفضائح والمظالم، وانتقلوا إلى وضع اجتماعي تحت الحكم الاستعماري كان أكثر دقة وثباتا فى تحديد معنى المجتمع المحلي وحقوق ملكية الأراضي فيقول: "فى أثناء تطور هذا التراث، كان المقياس الذى تقاس به أفضلية أى أمر قائم فى أغلب الأحيان على تصور كبير القضاة لمفهوم المجتمع القائم على التقاليد القديمة، وهو التصور المستمد أساسا من الآثار المتبقية لإحدى الأفكار الأوروبية الغابرة عن أسطورة مملكة برستر جون Prester John الأفريقية(*). وتحتوى سجلات المحكمة على شواهد تثبت وقوع هذا التطور للتراث على نحو يستهدف تحقيق الأهداف القضائية للمحكمة، وهو التطور الذى تمثل فى ابتعاد التراث بصورة مستمرة عن السحر، أى عن كل ما ينتسب إلى ما وراء العقل والاقتراب من كل ما هو قابل للبرهنة والإثبات وقابل فى نفس الوقت للدحض والتفنيد. أما هؤلاء الذين خسرت تقاليدهم إحدى الدعاوى المرفوعة أمام المحكمة فإنهم كانوا يأتون بعد ذلك بسنة أو سنتين وقد أخذوا بتقاليد أفضل مما كانوا عليه من قبل".

وأقول مجددا، إن وجهة نظرى لا تعنى أن التقاليد قد تغيرت لتتلاءم مع الظروف والملابسات الجديدة، بل تعنى أنها اضطرت إلى حد ما إلى أن تكيف

(*) مملكة برستر جون أسطورة ترجع إلى العصور الوسطى فى أوروبا ، وهى تتحدث عن راهب بهذا الاسم استطاع أن يقيم مملكة أحد الأقاليم النائية فى آسيا أو أفريقيا، ويرتبط اسمه بكثير من القصص الخرافية للرحلات والأسفار. (المترجم)

عن التغير، ذلك أنه بمجرد أن تسجل التقاليد المتعلقة بهوية المجتمع المحلي وحقوق ملكية الأراضي في سجلات المحكمة، ثم تصبح معرضة للحكم عليها وفقا لمعايير النموذج المخترع للعادات الاجتماعية الجديدة، يكون تراثا جديداً وثابتاً قد خلق خلقا. ويترتب على ذلك في نهاية الأمر ظهور تركيبة جامعة للجديد والقديم معا تسمى حينئذ عادات اجتماعية. وهكذا تشكلت ملامح المجتمع الأفريقي القائم على أساس العادات الاجتماعية، والمتجاوب مع الظروف التي ظهرت فيما بين سنة ١٩٠٨ وسنة ١٩٢١، وظهرت في صورتها الحالية منذ عشرينيات القرن العشرين.[٨٥]

وفي تلك الأثناء بدأ الأوروبيون في إبداء المزيد من الاهتمام والتعاطف مع ملامح التراث اللاعقلانية والطقسية. ففي سنة ١٩١٧ اقترح أحد علماء اللاهوت بالإرسالية الأنجليكانية أن يقوم رجال التبشير الذين يعملون في هذا المجال للمرة الأولى بتجميع المعلومات المتصلة بالأفكار والمثل الدينية عند الإنسان الأسود، وذلك لفهم علاقتهم بمجتمع تقليدي. ففي القرن العشرين لم نعد راضين بما كان متبعا في القرن التاسع عشر من أسلوب قطع العقدة بدلا من حلها، ولم نعد كذلك راضين بمجرد القول: بإن العلم قد وضع نهاية لهذه الخرافات وقضى عليها[٨٦]. لذلك، فقد حدث، بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، أن وجد المبشرون الأنجليكان في شرق أفريقيا -حيث دارت معارك حربية ضخمة بين الجيوش الألمانية والجيوش البريطانية- أنفسهم في حاجة ملحة إلى إعادة بناء المجتمع الريفي في أعقاب ما خلفته الحرب من دمار وخراب وكساد، لذلك شرعوا في القيام بعدد من الدراسات التحليلية الأنثروبولوجية لتلك المظاهر التي تجلت فيها الطقوس والشعار التراثية التي ساهمت في التوجه نحو استقرار المجتمع. ومن ثمرات هذه الدراسات جاءت تلك السياسة المشهورة، والخاصة بتكيف المبشر مع تراث المجتمع وهي السياسة التي قدمت أكثر نماذجها تطوراً في صورة الطقوس والشعائر التراثية التي مورست أثناء افتتاح أبروشية شعب الماساسي The Masasi بجنوب شرق تنجانيقا، حيث أخرجت هذه الطقوس والشعائر في صورة ذات ملامح مسيحية[٨٧]. وبتعبير أكثر عمومية نقول إنه من خلال هذا اللون من ألوان الفكر والتطبيق- وبسبب ما يتسم به من تركيز على طقوس وشعائر الاستمرار والاستقرار- ظهر تصور لديانة تراثية أفريقية موغلة في

القدم، الأمر الذى جعلها لا تتقبل ما كان سائدا فى هذا المجتمع قبل المرحلة الاستعمارية من تنوع وحيوية فى الأنماط والقوالب الدينية.

الممارسة الأفريقية للعادات المخترعة

لا ريب أن كل هذه الإنجازات لم تكن لتتحقق لولا أن الأفارقة ساهموا فيها بقدر كبير. وفى هذا الصدد يقول جون إيليفى: "كان البريطانيون يعتقدون – خطأ – أن أهالى تنجانيقا ينتمون إلى عدد من القبائل؛ مع أن التنجانيقيين كانوا قد ابتدعوا هذه القبائل ليتمكنوا من العمل داخل الإطار الاستعمارى ألا وهو الجغرافية السياسية الجديدة. وكان من الممكن لهذه التركيبة السياسية ألا تعمر طويلا لولا أنها تزامنت فى ظهورها مع ظهور اتجاهات مشابهة لها بين الأفارقة. كما أنهم كانوا مضطرين للعيش وسط ظروف اجتماعية معقدة تثير الحيرة والارتباك، مما جعلهم يلجأون إلى تنظيمها وفقا لما تمليه عليهم رابطة القرابة من شروط، وإلى دعم هذه الرابطة باختراع تاريخ لها، ليس له وجود فى واقع الأمر. زد على ذلك أن الأفارقة كانوا فى حاجة إلى وحدات اجتماعية فعالة يمارسون من خلالها العمل والنشاط، تماما كما كان رجال الإدارة الاستعمارية فى حاجة إلى وحدات إدارية فعالة يمارسون من خلالها الحكم.. وهكذا كان الأوروبيون يعتقدون أن الأفارقة ينتمون إلى القبائل، بينما كان الأفارقة ينشئون القبائل لكى ينتموا إليها".(٨٨)

ولقد رأينا عند تعرضنا لموضوع الزعامة أو السلطة الحاكمة لشعب تومبوكا Tumbuka كيف تحالف الحكام الأفارقة ومعهم المواطنون الذين تعلموا فى الإرسالية وحملوا لواء الدعوة إلى تحديث بلادهم، فى محاولة منهم لاستغلال رموز الملكية. ويبين لنا إيليفى كيف أن تحالفات مشابهة ساعدت على إقامة صرح المثل العليا والبنى الفكرية للتراث القبلى. فيقول: "خلال السنوات العشرين التالية لسنة ١٩٢٥، خاضت تنجانيقا تجربة ضخمة من تجارب إعادة التنظيم الاجتماعى، وفى هذه التجربة تحالف الأوروبيون والأفارقة من أجل خلق نظام سياسى جديد قائم على أساس من التاريخ الأسطورى.. وقد توصل أحد رجال الإدارة الاستعمارية بعد تحليله لنظام الحكم غير المباشر إلى أن المؤيدين الرئيسيين لهذا الحكم هم الزعماء ذوو النزعة التقدمية.. فمن الواضح أنهم كانوا يمثلون الشخصيات الأساسية فى نظام الحكم غير المباشر. وقد كانت

الميزة الرئيسية لهذا النظام فى الواقع أنه يطلق طاقات الزعماء فى حكم شعوبهم.. كما أن الحكومات القومية المكونة من أبناء البلاد كانت تعين فى وظائفها عددا كبيرا من أعضاء النخبة المحلية.. بل إن المتعلمين من غير الموظفين فى الإدارات الحكومية القومية كانوا بصفة عامة يقرون ويعترفون بمبدأ توارث السلطة.. وفى مقابل ذلك كان الزعماء يرحبون بالتوجيهات التى يبديها لهم هؤلاء المتعلمون.

ويصف إيليفى الزعماء التقدميين والأفارقة الذين تلقوا تعليمهم فى الإرسالية وقد اندمجوا معا فى برنامج تراثى تقدمى، فيقول: "وكما أن دعاة القومية الذين ظهورا فيما بعد كانوا يسعون من أجل إنشاء ثقافة قومية، كذلك كان هؤلاء الذين أنشأوا القبائل يؤكدون على أهمية الثقافة القبلية. وفى كلتا الحالتين كان المتعلمون فى الطليعة.. وكانت المشكلة التى واجهتهم هى كيف يقومون بتأليف وتركيب عناصر هذه الثقافة وكيف ينتقون من الثقافة الأوربية أفضل ما فيها ويخلطونه بما يؤمنون به من معتقدات. وبقيام المتعلمين بهذا العمل، أعادوا صياغة الماضى بطريقة ملائمة، بحيث كانت التركيبات الثقافية التى قاموا بتأليفها وتجميعها إبداعات جديدة فعلا".[٨٩]

وكان اختراع دين تراثى أحد المجالات التى شهدت تفاعلا بين المثقفين الأفارقة مع الفكرة الخاصة بتكيف المبشر مع أوضاع المجتمع وتراثه. وفى هذا لاحظ ما يأتى: "لقد تجرأ أغلب الأفارقة فحاولوا التفكير فى شأن مواقفهم بصورة علنية، وذلك قبل أن يقوم المبشرون بالدراسة الدقيقة للديانات الأفريقية خلال عشرينيات القرن العشرين. يشهد لذلك أن ميتشل كيكوروي Michel Kikuruwe، وهو معلم وداعية للنزعة القبلية الثقافية، قدم تصورا لعصر ذهبى للمجتمع الأفريقى القائم على التراث. كما أن صامويل سيهوزا Samual Sehoza كان أول من قال بفكرة إن المعتقدات الدينية التى يؤمن بها الأهالى تتبأت بالعقيدة المسيحية قبل وصول الإرساليات التبشيرية للبلاد الأفريقية".

وعلى نحو مماثل لما فعله المبشرون، قام هؤلاء الرجال من أمثال كيكوروي وسيهوزا بالتأكيد على أهمية دور الدين ووظيفته فى تحقيق التوازن للمجتمع. وفى هذا الصدد كتب كيكوروي يقول: "كان الرجال والنساء فى كل منطقة مشغولين بمساعدة بعضهم بعضا، وكانوا يعلمون صغارهم نفس الشرائع

والتقاليد. وكان كل زعيم يحاول قدر استطاعته أن يساعد بنى قومه ويسعى فيما يرضيهم، وكانوا هم بالمثل يفعلون معه مثلما يفعل معهم فى مقابل ذلك، وكانوا جميعا يعرفون ما هو قانونى وما هو غير قانونى، كما كانوا يعلمون بوجود إله قدير فى السماء"[٩٠].

وإنه لمن السهولة بمكان إدراك المنافع الشخصية التى حرص هؤلاء الذين اخترعوا هذا التراث على تحصيلها. فقد كان المعلم أو القسيس الذى يقف على يمين الحاكم يتمتع بنفوذ حقيقى تماما. كما كان الكهنة من الأفريقيين الذين أقاموا صرح نموذج دين تراثى باعتباره الأيديولوجيا الملهمة للمجتمعات المحلية المستقرة فى المرحلة السابقة على الحكم الاستعمارى ، يطالبون بحقهم فى القيام بنفس المهمة فى المجتمعات الأفريقية الحديثة عن طريق تبنى مفهوم المسيحية المكيفة أو المعدلة[٩١]. بل إن إيليفى يخلص من ذلك إلى القول إنه: "من الخطأ أن ينتقد امرؤ هذه الجهود أو يعيبها . ذلك أن الجهد الذى بذل لإقامة كيان قبيلة نياكيوسا Niakyusa كان جهدا شريفا وبناء، وهو يشبه أساسا فى هذا الصدد ذلك الجهد الذى بذل بعد أربعين سنة لإقامة كيان الأمة التنجانيقية. فكلا الجهدين كانا يمثلان محاولات لبناء مجتمعات يستطيع البشر فيها أن يحيوا حياة طيبة داخل العالم الحديث".[٩٢]

بيد أن التراث الأفريقى المخترع ظل يحمل شيئا من الغموض والإبهام. فبالرغم من أنه قد يستعمل كثيرا من قبل التراثيين التقدميين، عندما يعلنون عن بدء العمل بأفكار أو نظم جديدة – مثل نظام التعليم الإلزامى الخاضع للحاكم الأعلى لتومبوكا – إلا أنه عندما يتحول إلى قوانين مكتوبة كان يفقد مرونته حتما ويتصلب بصورة تقيد أصحاب المصالح الخاصة الموجودة. كما أن العادات الاجتماعية التى تم تحويلها إلى قوانين مكتوبة واعتبرت شيئا ماديا ملموسا، كانت موضع استغلال من قبل أمثال أصحاب هذه المصالح الخاصة، حيث وظفوها كأداة لتأكيد سيطرتهم أو لتحصيل المزيد منها. وقد حدث ذلك فى أربعة أحوال خاصة، رغم أنه لم ينحصر فيها فقط.

فكان كبار السن يميلون إلى الاحتكام إلى التراث من أجل حماية سيطرتهم على وسائل الإنتاج الريفى، فى مواجهة التحدى الذى يتعرضون له من جانب الشباب. كما كان الرجال يميلون إلى الاحتكام للتراث من أجل أن يؤكدوا أن

الدور المتزايد الذى لعبته النساء فى تحقيق الإنتاج فى المناطق الريفية لم ينجم عنه أى نقصان فى سيطرة الذكور على النساء باعتبارهن من الموجودات الاقتصادية. كما أن الزعماء الذين كانت لهم السلطة العليا على أقوامهم، ومعهم الطبقة الأرستقراطية الحاكمة، والذين كانوا يمارسون سلطتهم فى دول تحتوى على العديد من الجماعات العرقية والاجتماعية، كانوا يميلون إلى الاحتكام للتراث من أجل الحفاظ على سيطرتهم على رعاياهم أو على تعزيز هذه السيطرة عليهم. كما احتكم الأهالى الأصليون إلى التراث من أجل أن يضمنوا ألا يتحصل المهاجرون المقيمون بينهم على حقوق سياسية أو اقتصادية.

توظيف الكبار للتراث ضد الشباب

أدى الحكم الاستعمارى بما فيه من عناية شديدة بالعادات الاجتماعية الريفية القديمة إلى ظهور وضع مخالف أشد المخالفة للوضع الذى كان قائما فى الفترة السابقة على هذا الحكم، ذلك أن حركة البشر والأفكار التى كانت موجودة فى المجتمعات الأفريقية قبل الحكم الاستعماري لها، استبدل بها كيان اجتماعى محلى متناهى الصغر يتقيد بالعادات الاجتماعية التى فرضها الحكم الاستعمارى. وكان من الأمور الهامة عند السلطات الاستعمارية أن تحد من التفاعل بين أقاليم الدولة، ومن ثم اهتمت بالحيلولة دون اتساع الرؤية لدى الأفريقيين. لهذا السبب كانت السلطات الاستعمارية مهيأة لدعم المتعاونين معها على المستوى المحلى والمصادقة على ما لهم من هيمنة ونفوذ، ولكنها كانت تريد فى نفس الوقت أن تنتزع من هذه المجتمعات الريفية عناصر للعمل فى المدن، لذلك بدأ الشبان ينجذبون إلى الأماكن التى بها وظائف، وهى أماكن غاية فى البعد عن النطاق الطبيعى الذى كان يتحرك فيه المسافر فى يوم واحد أثناء الفترة السابقة على الحكم الاستعمارى. وكان المتوقع من هؤلاء الشبان أن يكونوا جميعا وفى وقت واحد عمالا يشتغلون فى نظام اقتصادى حضرى بعيدا عن أماكنهم، ومواطنون مقبولين فى مجتمع متناهى الصغر محدد الحجم مغلق على أعضائه.

وقد تسبب هذا الوضع فى إحداث عدد كبير من مظاهر التوتر، ذلك أن العمال المهاجرين من القرى إلى المدن عادوا إلى مجتمعاتهم التى يسيطر عليها كبار السن الذين أزعجتهم المهارات الجديدة التى اكتسبها هؤلاء العمال والأموال التى حصلوها. لذلك كان الكبار يؤكدون على أهمية حقوقهم التى اكتسبوها

بمرور الزمان بمقتضى العرف، وهى الحقوق التى كانت تعطيهم شرعية السيطرة على الأراضى وعلى النساء، ومن ثم تعطيهم نوعا من التفوق والسيادة. ويصف ماكجافى Mac Gaffey قرية باكونجو Bakongo الخاضعة للحكم الاستعمارى فى هذه العبارات: "يظل الرجل فى نظر كبار السن بمثابة طفل صغير إلى أن يبلغ الأربعين من عمره، وربما إلى ما بعد هذا السن. ويكون فى هذه المدة رهن إشارة الكبار من أهله وطوع أمرهم، بينما يغلب على لهجتهم معه نبرة العجرفة والاستعلاء. ويصف الشبان كبار السن بأنهم مغالون فى تمسكهم بحقوقهم وميالون إلى الشكوى والاعتراض. والمكانة التى يحتلها الشبان هى مكانة التابع الذى يخضع لغيره ويعتمد عليه... ويعد التحكم والسيطرة التى يمارسها الكبار على أتباعهم من الشبان دالة من دلالات احتكارهم للسلطة فى الأمور الروتينية العامة".

وهذا الاحتكار للسلطة يعد إلى حد كبير أحد دلالات سيطرة كبار السن على المعرفة التراثية، والتى على أساسها يبنون دعواهم بأحقيتهم فى حيازة الأراضى وموارد الثروة. وهنا يسجل ماكجافى اعتراض كبار السن، عندما يقوم الشبان الأذكياء بتدوين ملاحظاتهم، عند حضورهم للمحكمة التى تنظر فى إحدى الدعاوى الخاصة بحيازة الأراضى، لأنهم بذلك يشكلون خطرا يهدد بكسر احتكار كبار السن للسلطة. [٩٣]

على أن استجابة الشباب لتوظيف كبار السن للتراث اتخذ أحد شكلين: تفادى الصدام معهم والالتفاف حول نطاق تراثهم المحلى الذى اخترعه لهم الحكم الاستعمارى. وكان فى إمكان الشباب أن يتخذوا هذا الموقف، من خلال تبنيهم لواحد أو لآخر من التقاليد الأوروبية الجديدة. لذلك فإن العمال من المهاجرين العائدين إلى ديارهم الأصلية كانوا فى غالب الأمر يقومون بتعيين أنفسهم فى وظائف معلمى الديانة المسيحية – سواء اعترفت بهم الإرساليات الدينية أو لم تعترف – كما كانوا يقومون بإنشاء قرى خاصة بهم مبنية على مبادئ جديدة فى التنظيم، ويشبه هذا التصرف من قبل العمال العائدين ما وقع فى غرب كينيا حيث شكل الشباب طوائف دينية ترتدى زيا موحدا أثناء الصلاة على خلاف المألوف فى هذا الصدد. ومع هذا ، فإن هذه التصرفات كان من السهل اللجوء إليها فى المرحلة المبكرة من الحكم الاستعمارى، وذلك قبل أن

تبدأ كل من الكنيسة الأوروبية والدولة الأوروبية فى الإصرار على أن يخضع الأفارقة للعادات الاجتماعية خضوعا تاما.

وفى القرية التى يصفها ماكجافى، كان الشباب الذين حرموا من الفرار الفعلى منها، يفرون منها إلى عالم الخيال وأحلام اليقظة. وفى هذا يقول "ويتوافر لهؤلاء الشبان قدر من التعويض يتمثل فى نادى الديكمبى Dikembe، وهو ناد اجتماعى يقدم خدماته للعزاب من الرجال.. وتحتوى ثقافة الديكمبى، والتى تمثل تصويرا هزليا ممتعا للمعتقدأت والمبادئ الصارمة التى يعتنقها جيل كبار السن والمشبعة بالتصورات السحرية – الدينية، على بذور مجتمع مضاد للمجتمع القائم.. حيث تحمل أبواب أكواخ العزاب عبارات مكتوبة بحروف قوطية قديمة، مثل عبارة قصر الحب Palais d'Amour. وتعد ثقافة الديكمبى ثقافة بيليزمية billisme نسبة إلى الممثل الأمريكى بافالو بيل Buffalo Bill، الذى قام بدور "الشريف" فى فيلمى "سانتا فى" Santa Fe، ومترو الحب، ويتكون أبطال هذه الثقافة من نجوم الأفلام السينمائية الرومانسية فى فرنسا وأمريكا. (٩٤)

إن مثل هذه التصرفات السخيفة الطائشة تخفى وراءها محاولة لتشويه صورة العادات الاجتماعية العرفية، التى أقرها البيض فى الواقع، وذلك من خلال استغلال التأثيرات المدمرة التى يوفرها الخيال الجامح، إذ كان أمام الشباب بدلا من هذا أن يسلكوا طريقا آخر كان مفتوحا أمامهم أثناء فترة الحكم الاستعمارى وقبل ظهور الأحزاب القومية. ويتمثل فى تفاديهم الصدام مع العادات الاجتماعية المستقرة لكبار السن، باللجوء إلى ما فى التراث من جوانب أكثر دينامية وتغيرا. ويزداد الآن إدراك الباحثين لدلالة ما ظهر فى فترة الحكم الاستعمارى من الانتشار الواسع للحركات الاجتماعية التى تستهدف استئصال ممارسة السحر، بما تحمله هذه الحركات من أمل فى تحقيق مجتمع متحرر من الشر، باعتبار أن هذه الحركات تمثل شكلا من أشكال تفادى الصدام بين الشباب وكبار السن. ويصف ماجكافى ما حدث فى قريته باكونجو وكيف أن نجاح الشباب فى توجيه الاتهام بممارسة السحر لكبار السن تسبب فى إثارة قدر كبير من السخط والاستياء، وأدى إلى وفود "تبى" أخذ على عاتقه مهمة محو ممارسة السحر، وهو إنجاز يمكنه أن يحرم كبار السن من أحد الأشكال القومية لممارسة السيطرة والتحكم فى المجتمع . وكانت نتيجة ذلك إصابة كبار السن بشلل مؤقت. ويبين روى وليس Roy Willis كيف حاول شبان الريف بجنوب غرب

تتجانيقا فى خمسينيات القرن العشرين تحطيم تلك السيطرة التى يمارسها عليهم كبار السن فى مجال تملك الأراضى وفى الشئون العامة الروتينية الخاصة بالمجتمعات المحلية، وذلك باستغلال سلسلة من الحركات الاجتماعية الهادفة للقضاء على ممارسة السحر، الأمر الذى مكنهم من تفادى الصدام مع العادات الاجتماعية المخترعة من قبل البيض وذلك باللجوء إلى العصر الذهبى السابق لفترة انتشار الاشتراكية".(٩٥)

ومن بين التحليلات الأخرى الكثيرة التى تعزز هذا الرأى الذى أذكره هنا، سوف اكتفى بالاستشهاد برواية واضحة الدلالة قوية الإقناع، وإن كانت لم تنشر بعد، وهى تحكى عن الحركة الطائفية المسماة حركة برج المراقبة، " Watch Tower" والمشهورة فى أفريقيا الجنوبية والوسطى. ويقرر شولتو كروس Sholto Cross قائلا: "تشكل المناطق التعدينية الثلاثة فى أفريقيا المستعمرة بؤرة اهتمام هذه الحركة، وكان العامل الكادح المهاجر هو الحامل لرسالتها. وقد أدى نظام العامل المهاجر فى هذه المناطق إلى إطالة الفترة الزمنية التى كان من الممكن أن ينظر فيها إلى الأفارقة باعتبارهم مقيدين بثقافتهم القبلية. ومع ذلك ففى نفس هذا الوقت تم تنظيم السياسات الموجهة لتعزيز وتشجيع حركة العمال وانتقالهم، وهى السياسات التى قوضت القاعدة الاقتصادية لهذه الثقافات القبلية. وكان معدل التغير فى المناطق الصناعية قد سبق مثيله فى المناطق الريفية البعيدة عن المدن سبقا كبيرا، ومع ذلك فقد ظل العمال المهاجرون مستمرين فى التنقل والحركة بين عالم المدينة وعالم الريف. وقد كان ازدهار قرى حركة برج المراقبة، نتيجة لسلسلة من القيود التى فرضت على العمال المهاجرين العائدين إلى قراهم وكانت السلطات القائمة على العادات الاجتماعية العرفية تضمر العداء لهؤلاء الرجال الجدد الذين كانت طريقتهم فى الحياة تؤكد على أهمية القيم الحضرية وتنوه بها. ويشير انتشار النساء والشباب فى القرى التابعة لحركة برج المراقبة وسيطرتهم عليها، إلى أن الانقسامات الاقتصادية كانت تزداد نتيجة لوجود أشكال أخرى من التفرقة والتمييز. وكانت الأفكار المتطلعة للمستقبل والمتصلة بالتحرر المأمول من الظلم والشقاء، والآمال التى كانت تبشر بها الحركة فى عصر من الرخاء والسعادة والعدالة، كانت ترى أن السلطة القائمة على العادات الاجتماعية العرفية نفسها أصبحت الهدف الرئيسي لشن الهجوم عليها. (٩٦)

توظيف الرجال للتراث ضد المرأة

أظهر كتاب نساء أفريقيا الاستوائية، الذى حرره دنيس بولمى Denise Paulme، رغم اهتمامه بتفنيد الصورة العقلية المكررة لدى الأوروبيين عن النساء الأفريقيات المقهورات أمرين بشكل واضح للغاية. الأمر الأول يتمثل فيما حدث أثناء فترة الحكم الاستعمارى من انهيار لعدد كبير من الأنظمة الاجتماعية القائمة على الأعراف الاجتماعية المنظمة للعلاقات بين الرجل والمرأة، وهو انهيار كان فى غالب الأحيان ضارا بالنساء من الناحية الاقتصادية. وأما الأمر الثانى فيتمثل فى لجوء الرجال بشكل مستمر للتراث واحتكامهم إليه. وفى الفصل الثانى من ذلك الكتاب أكدت آن لورنتين Anne Laurentin على أن: "تذكر المسنين من الرجال لأيام الماضى السعيد يصحبه حنين مرضى وأسى على ذهابه. ويوجد بين شباب الرجال وكبارهم كذلك روح معادية للمرأة عداء عميقا، تنبثق من إحساس الرجال بعجزهم بعد تحققهم من أن النساء سوف يرفضن العودة إلى وضع التبعية لهم كما كن عليه منذ قرن مضى. كما كان المسنون يلقون باللوم على النساء بسبب ما حدث من هبوط فى معدل المواليد".(٩٧)

وفى تصورى أن لورانتين تخلط بين شكاوى الرجال من الاستقلال المتزايد للنساء وبين حقيقة هذا الاستقلال ذاته. فقد كان كبار السن يؤكدون سيطرتهم على الشئون والأوضاع المحلية من خلال شكواهم من خرق الشباب للتراث، وعلى هيمنتهم على النظام الاقتصادى والاجتماعى المتغير من خلال شكواهم من خرق النساء للتراث.

ويوضح هذه القضية كتاب أحدث ظهورا من الكتاب السابق، يضم مجموعة من المقالات عن النساء الأفريقيات. وفيه تذكرنا كارولين إيفا -مولر Caroline Iva-Moller بأن السجلات التى دونت فيها مظاهر التراث الأفريقي إبان فترة الحكم الاستعمارى، والتى بنيت على أساسها العادات الاجتماعية المخترعة على أيدى المستعمرين البيض كانت مستقاة من أقوال الرواة من الرجال الأفريقيين فقط لذلك بقيت العقيدة النسائية للأفريقيات غير مدونة. ولهذا فإن هيمنة الرجال فى المجتمع، والتى تعنى سيطرتهم على المعتقدات الدينية والتنظيم السياسى، حظيت بفرصة أكبر للظهور من العادات الاجتماعية المخترعة إبان الفترة

الاستعمارية أكثر مما كان متاحا لها قبل ذلك. كما لم تحظ تقاليد النساء باهتمام كبير فى المؤلفات التى كتبها علماء الإثنوجرافيا فى فترة الحكم غير المباشر، ولا فى المؤلفات التى وضعها العلماء المختصون بدراسة نشاط الإرساليات الكنسية الذين اقترحوا مفهوم المبشر المتكيف مع ظروف وعقائد المجتمع، ولا حتى فى المؤلفات التى كتبها المثقفون الأفارقة من خريجى المدارس الإرسالية.[٩٨]

وأكثر من هذا، فإن الرجال من الأفارقة كانوا مهيئين تماما للجوء إلى السلطة الاستعمارية لكى تقوم بتطبيق العادات الاجتماعية، على النساء بمجرد تعريفها وتحديد دلالاتها. كما أن رجال الإدارة الحكومية فى جنوب روديسيا، وفى غيرها من البلاد الواقعة فى نطاق هجرة العمال الصناعيين، كانوا يفرضون العقوبات على جريمة الزنا، كما كانوا يفرضون السيطرة الأبوية على زواج الأبناء والبنات، استجابة للشكاوى المستمرة التى كان يتقدم بها الذكور من المتمسكين بالتراث والتقاليد[٩٩]. وفى نفس الوقت، وأثناء غياب الرجال المهاجرين، كان النساء يقمن بدور يزداد تعاظماً فى الإنتاج الريفى.

وللمرة الثانية أقول، كان لدى النساء طريقتان ممكنتان لإثبات ذواتهن فى مواجهة العادات الاجتماعية التى يهيمن عليها الرجال. وربما كن يلجأن إلى الديانة المسيحية التى تبشر بها الإرساليات الدينية وإلى ما بها من مفاهيم تتصل بحقوق المرأة وواجباتها، وربما كن يسعين نحو استغلال الآراء المناهضة للرجال والمتاحة داخل الثقافة الأفريقية. وقد كانت النساء تسعى فى بعض الأحيان إلى تطوير طقوس كانت من ابتكارهن قبل ذلك، وكانت تشكل فى الماضى توازنا مع ما للرجال من نفوذ فى مجال الطقوس المعمول بها فى هذا المجتمع الصغير. كما كن يسعين أحيانا إلى الاعتماد على ما ظهر فى القرن العشرين من أشكال الطوائف والفرق الدينية التى تكفل لأعضائها نوعا من الترابط على المستوى المحلى، وإلى الاعتماد على حركات المتنبئين التى كانت منتشرة على المستوى القومى العام، وذلك من أجل أن يتصدين للقيود التى كانت سائدة فى المجتمع المكبل بأغلال العادات الاجتماعية المخترعة.

وتحاول دراسة حديثة أو دراستان تحرى أمر هذه المبادرات النسائية. حيث يبين لنا ريتشارد ستيوارت Richard Stuart، فى بحث لم ينشر، كيف انتفعت

نساء تشيوا Chewa بالفكرة التى استقدمتها للبلاد الإرساليات التبشيرية، وهى فكرة نقابة الأمهات Mothers Union فيقول: "عند نهاية القرن التاسع عشر كان قد تم حدوث توازن بين الدائرة الهامة لنفوذ النساء ، والدائرة العامة لنفوذ الرجال فى تشيوا بشرق أفريقيا الاستوائية. وقد اختل هذا التوازن وتعطل بعد ذلك بسبب ما تعرض له أهل تشيوا من غزوات من قبل جيرانهم الأفارقة ومن قبل الأوروبيين، وبسبب دخول الإرساليات المسيحية فى هذه المناطق، وبسبب انتشار النشاط التجارى ومظاهر المدنية. وقد أدت هذه العوامل إلى تقويض الأسس التاريخية التى بنى عليها مجتمع تشيوا، حيث زودت الرجال بالقدرة على تحصيل أشكال جديدة للثروة والقوة حرمت منها النساء. وفى أثناء فترة الحكم الاستعمارى، حاول المتمسكون بالتقاليد الجديدة أن يحافظوا على ذلك الوضع المتسم بافتقاد التوازن بين الرجال والنساء، وأن يعيدوا تشكيل المجتمع على أساس من النزعة الأبوية والمذهب الفردى. ولكن فى مواجهة هذه العملية الجديدة بذلت محاولة لتمكين النساء من التحول من أوضاع المجتمعات الصغيرة إلى أوضاع المجتمعات الكبيرة وفقا لشروط يتفقن عليها، وقد قامت بهذه المحاولة إحدى المنظمات الأنجليكانية، وهى منظمة نقابة الأمهات، مبينجو وا أماى Mpingo Wa Amai (بلغة شعب تشيوا). وقد لقيت هذه المنظمة استجابة مباشرة عندما قدمت لأول مرة لشعب تشيوا فى أوائل ثلاثينيات القرن العشرين، الأمر الذى مكن نساء تشيوا من إعادة تحديد ملامح الأدوار والمؤسسات التاريخية ضمن هذه الظروف والملابسات المتغيرة، ومن أن يستجبن للمشكلات الجديدة التى ظهرت مؤخرا. وقد أحرزت هذه المنظمة بعض النجاح فى المحافظة على مكانة النساء".[١٠٠]

وتعد المقالة التى كتبتها شرلين يونج Sherilyn Young بعنوان الخصوبة والمجاعة، دراسة لهذه الاستراتيجية البديلة. وتأتى روايتها عن الحالة التى اختارتها للدراسة فى جنوب موزمبيق فى صياغة موجزة على النحو التالى: "أدت سياسة الحكم الاستعمارى بفرض العمل الإجبارى على الأفارقة فى القرن العشرين إلى زيادة العواقب التى نجمت عن هجرة العمال من حيث استنزاف قوى العمل الموجودة فى مناطق تسونجا Tsonga وتشوبى Chopi. كما اقتطعت مزارع المستوطنين من الأراضى الزراعية فى المنطقة، وأدى تعاقب حالات المجاعة والكوارث البيئية بين سنة ١٩٠٨ وسنة ١٩٢٢ إلى الاعتماد البالغ على

تصدير العمال بشكل حتمى. أما الازدهار الزراعى الـذى شـهدته عشـرينيات القرن العشرين فقد كان راجعا إلى جهود الفلاحات، حيث قمـن بإنتـاج معظـم المحصول الزراعى من أشجار الكاشيو والفول السودانى فى جنوب موزمبيـق. وفى فترة الحرب العالمية الثانية، عندما لجأت السلطة الاستعمارية إلى فـرض العمل الإجبارى مرة ثانية كان حتما على النساء أن يقمـن بإنتـاج المحاصـيل الرائجة، خاصة محصول القطن ، وذلك بالعمل أربعة أيام من كل أسبوع تحـت إشراف ملاحظين من الرجال. ويمكن ملاحظة مظاهر التكيف مع هذه التغيرات الحادة متمثلة فى زيادة وتنامى الطوائف الدينية ذات الزعامات النسـائية والتـى تعتقد بتلبس الأرواح الشريرة لأجسام البشر بين كثير من الناس. ويبقى مجتمـع جنوب موزمبيق حيا بعد هذه الكوارث وقد تعرض لشكل عجيـب مـن أشـكال التمييز بين الفلاحات من الأهالى وبين الرجال المهاجرين من أشباه طبقة العمال الكادحين".[١٠١]

توظيف التراث ضد الرعايا والمهاجرين

يعتبر الشكلان الآخران لتوظيف التراث واللذان تمثلا فـى احتكـام الأفارقـة لتراثهم وعلى ما صاغه المستعمرون من عادات اجتماعيـة جديـدة ذات علاقـات واضحة لا لبس فيها أكثر صراحة من أشكال توظيف التراث السابقة الذكر . وفـى هذا الصدد يصف إيان ليندن Ian Linden كيف حاول زعماء شعب نجـونى Ngoni فى نياسالاند أن يستغلوا التحالف القائم بينهم وبين رجال الإدارة الحكومية والمبشرين فى ممارسة السيطرة على رعاياهم من شعب التشيوا Chewa وذلك بالإشـارة إلـى فكرة وجود ثقافة نجونية، Nogonia Culture، تتسم بالانضباط والقوة، وإلى وجـود ثقافة تشيوانية Chewa Culture ، تتسم بالانحطاط والخروج على الأخلاق وهى نفس الأفكار التى ينتقدها بينسبرجن Binesbergen باعتبارها أفكارا مضللة شاعت علـى امتداد القرن التاسع عشر. وفى هذا ادعى زعماء شعب نجونى أن ثقافتهم كانت فـى الماضى وقبل وصول الأوروبيين المستعمرين هى الثقافة المهيمنة على البلاد ، وأنه ينبغى دعمها فى ذلك الوقت فى مواجهة الممارسات الوحشية التى يقوم بهـا شـعب تشيوا، كما استغل زعماء شعب نجونى ما للأوروبيين من ميل بالغ لنظام التسلسـل الهرمى الذى يحدد لكل فرد مكانته الاجتماعية بشكل واضح ومحـدد لكـى يقيمـوا لأنفسهم من شبكات النفوذ والسلطة ما تفوقت على مثيلاتها من الشبكات التى كانـت

موجودة فى الماضى من حيث وضوح المعالم ودقتها. يضاف إلى ذلك أن زعماء شعب نجونى كانوا قادرين على تدعيم تراثهم الخاص بالانضباط الانتقائى لما لدى الأوروبيين المستعمرين من أساليب عسكرية.

وثمة مثال آخر يمكن استعماله لإيضاح كيفية قيام أبناء البلاد الأصليين باستغلال التراث بهدف الاحتفاظ بسيطرتهم على المهاجرين الوافدين إليهم من مناطق أخرى. وفى هذا الصدد يوضح ماثيو سكوفيلرز Mathew Schoffeleers كيف أن شعب مانج آنجا Mang anja المقيم بوادى شاير الجنوبى Lawer Shire Valley قد أفلح فى الاحتفاظ بسيطرته على منصب النفوذ، بالرغم من أن عدد أبنائه كان يقل عن أعداد المهاجرين إليه من موزمبيق إلى حد بعيد. وكيف أنه تمكن من ذلك بواسطة الاحتكام إلى أشكال التراث أو التقاليد الخاصة بمنصب الرئاسة فى الفترة السابقة على الحكم الاستعمارى، وإلى أشكال التراث أو التقاليد الخاصة بديانتهم المحلية.

وفى الواقع، كان تاريخ هذا الوادى خلال القرن التاسع عشر حافلا بمظاهر السيولة أى التفكك والتقلب، فقد وفد إليه المغامرون المزودون بقدرة تسليحية جيدة وفرضوا أنفسهم على شعب المانج آنجا فقاموا بتدمير المزارات الدينية والأضرحة الخاصة بأبناء الديانة المحلية، ووقعت تغيرات سريعة فيما يتصل بتحديد الهوية الذاتية لهذا الشعب، الذى كان يستغل هذا اللقب العرقى أو ذاك اللقب تبعا للتوازنات المتغيرة التى تحكم مسألة المكانة الاجتماعية الرفيعة. ثم كانت معاهدة الصلح التى عقدتها السلطة الاستعمارية مع الأهالى التى حطمت ما كان يتمتع به المغامرون المسلحون من قوة ونفوذ، وهى التى أعادت رؤساء شعب مانج آنجا إلى مناصبهم الرئاسية التى كانت لهم قبل ذلك، وهى التى استحثت -فى واقع الأمر- شعب المانج آنجا ليخترع لنفسه هوية خاصة به. ومع تحول العادات الاجتماعية التى صاغتها السلطة الاستعمارية إلى قوانين مدونة ومعمول بها، أصبح حق رؤساء شعب المانج آنجا فى توزيع الأراضى أمرا يتصل بالولاء لنظام الحكم. وفى القرن العشرين تمكن شعب المانج آنجا من إحراز السيطرة والنفوذ باسم التراث الذى لم يطبقوه فى ماضيهم.(١٠٢)

خاتمة

تسبب الحكم الاستعمارى لأفريقيا بما أتى به من تقاليد مخترعة فى أن يخلف وراءه تركتين غامضتين من التقاليد والثقافات أصبحتا بين أيدى كل من

المؤرخين والسياسيين الأفارقة والقوميين المعنيين بقضية الثقافة المميزة لكل أمة. وتتمثل أولى هاتين التركتين فى مجموعة التقاليد المخترعة المستجلبة أصلا من أوروبا والتى لا تزال تمارس على ثقافة الطبقة الحاكمة فى بعض البلاد الأفريقية نفوذا لم يعد له وجود -إلى حد كبير- فى أوروبا نفسها.

وفى هذا يقول الكاتب الأفريقى "تجوجى وا ثيونج أو" Nagugi wa Thiong'o فى كتابه بعنوان "يوميات كاتب فى السجن" وهو يصف النخبة الكينية المعاصرة بأسلوب قاس عنيف: "إن أعضاء الطبقة البورجوازية الكينية الذين يعملون وسطاء بين الكينين وبين أفراد الجالية من المستعمرين السابقين يعتبرون أنفسهم أناسا محظوظين. فهم غير مضطرين إلى السفر والإقامة بالخارج لكى يعرفوا ويقلدوا ثقافة البورجوازية الإمبريالية: ألم يتعلموا هذه الثقافة كلها من ممثليها من أبناء الجالية من المستعمرين السابقين المقيمين بالعاصمة؟ ولأنهم نشأوا وتغذوا من رحم النظام الاستعمارى القديم، فقد نضجوا وبلغوا فى مهمة الوساطة بين الشعب الكينى والمستعمرين السابقين إلى أعلى القمم، وهم ينظرون إلى الأوروبيين المقيمين معهم داخل البلاد على أنهم يمثلون البداية والنهاية لدماثة أخلاق الرجال من علية القوم وأناقة النساء من النبيلات وصاحبات العصمة. وبعد أن صارت الحواجز التى تحول دون الحراك الطبقى بسبب التمييز بين الأجناس مفتوحة على مصراعيها، لم يعد سلوك الرجل الأوروبي الأرستقراطي وهيئته الظاهرة حلما بعيد المنال أو أمنية عسيرة التحقيق، سواء فى ذلك ما يتصل بما يثبته فى طية معطفه من براعم الورد والشارات، أو بما يضعه في جيوب صدره من مناديل بيضاء نظيفة، أو بما يرتديه من سترة مشقوقة الذيل أى الردنجوت ، أو بالقبعة الرسمية التى يضعها فوق رأسه، أو بما يضعه في جيبه من ساعة ذات سلسلة ذهبية.. وقد كانت أشهر الأعمدة الصحفية فى جرائد المستعمرة القديمة أعمدة الاجتماعيات.. حسنا، فقد عادت هذه الأعمدة الآن وظهرت فى المجلات الشهرية المصقولة الأوراق والتى يقرؤها أفراد الطبقة البرجوازية الكينية.. وكان المستعمرون يلعبون الجولف والبولو، ويذهبون إلى سباق الخيل أو في رحلات الصيد الملكية مرتدين المعاطف الحمراء والبنطلونات الخاصة بركوب الخيل.. والآن يفعل تلاميذهم من السود نفس الشئ، مع اختلاف وحيد وهو أنهم يفعلون هذه الأشياء بحماسة أقوى وأشد: حتى أصبحت رياضة الجولف وسباق الخيل نظما اجتماعية قومية".(١٠٣)

وتعبر دول أفريقيا أخرى حديثة، من الدول التي لم تتعرض لحملات نجوجي القاسية بنفس الدرجة عن سيادتها القومية عن طريق الأناشيد الوطنية، والأعلام والحشود الجماهيرية التي يصفها إريك هوبسباوم Eric Hobsbawm فيما يتصل بأوروبا القرن التاسع عشر في هذا الكتاب ومع أن الأمم الأفريقية المعاصرة تمثل دولا تضم أعراقا متعددة ومجتمعات محلية خاضعة لسلطة الحكومة المركزية، فإن ما تبديه من الاهتمام باختراع ثقافات قومية لأنفسها أقل بكثير مما سبق أن أبداه الرومانتيكيون من أبناء اسكتلندا وويلز.

أما التركة الثانية الغامضة التي خلفها الحكم الاستعماري للمستعمرات الأفريقية فتتمثل في الثقافة الأفريقية التراثية، أي ذلك المجموع الكلي للتراث المجسد الذي ساهم في اختراعه كل من موظفي الإدارة الحكومية الاستعمارية، والمبشرون والتراثيون التقدميون من أبناء البلاد وكبار السن، وعلماء الأنثروبولوجيا. وهؤلاء الذين يشبهون الكاتب نجوجي ممن يتبرأون من ثقافة النخبة البرجوازية يواجهون خطرا آخر يدعو إلى السخرية، وهو خطر اعتناقهم لمجموعة أخرى من التقاليد التي اخترعتها الحكومات الاستعمارية في بلد آخر. ويقوم نجوجي نفسه بحل هذه الإشكالية وذلك باعتناقه للتراث الشعبي الكيني المناهض للحكم الاستعماري. وكما يشير إليه هذا الفصل، فإن الشبان من الرجال والنساء، والمهاجرين -وهم الجماعات التي تعرضت للظلم والاستغلال ويتعاطف معها نجوجي – تمكنوا فعلا في بعض الأوقات من الانتفاع بالحيوية المتدفقة التي تتصف بها النزعة الجامعة بين الاستمرار والإبداع والكامنة في البنية الداخلية للثقافات المحلية، كما أنها ظلت تتطور باستمرار وهي متخفية تحت الأشكال المتصلبة الجامدة للعادات الاجتماعية التي اخترعتها الحكومات الاستعمارية وحولتها إلى قوانين مكتوبة.

أما بالنسبة للمؤرخين، فإن أمامهم عملا مضاعفا على أقل تقدير. فعليهم – أولا- أن يحرروا أنفسهم من ذلك الوهم الخادع الذي يعطي انطباعا بأن العادات الاجتماعية الأفريقية التي قام برصدها وتسجيلها الموظفون الرسميون أو الكثير من علماء الأنثروبولوجيا هي من النوع الذي يصلح أن يكون دليلا مرشدا للتعرف على ماضي الشعوب الأفريقية. بيد أنهم – كذلك- في حاجة لأن يدركوا إدراكا كاملا كيف تطورت العلاقة بين الكثير من التقاليد المخترعة من جميع الأنواع وبين تاريخ أفريقيا في القرن العشرين، كما أنهم في حاجة للكفاح

والمجاهدة من أجل أن يقدموا لنا روايات للتاريخ الثقافى الأفريقى تستند إلى أساس أفضل مما يستند إليه هذا الاسكتش التمهيدي الذى يتصف بالسطحية ويفتقر إلى العمق والدقة.



الهوامش

1- Elaine N. Katz, A Trade Union Aristocracy, African Studies Institute Communication, no. 3 (Univ. of the Witwatersrand, Johannesburg, 1976).

٢- أحدث روايتين فى وصف "تحول الأفريقيين إلى فلاحين" هما ما كتبه:

Robin Palmer and Neil Parsons (eds.), The Roots of Rural Poverty (London, 1978); Colin Bundy, The Rise and fall of the South African Peasantry (London, 1979).

3- Paul Jenkins, 'Towards a Definition of the Pietism of Wurtemburg as a Missionary Movement', African Studies Association of the United Kingdom, Conference on Whites in Africa (Oxford, Sept, 1978).

4- James Obelkevich, Religion and Rural Society: South Lindsey, 1825-1875 (Oxford, 1976).

5- Alphonse Dumont, 'La Religion-Anthropologie Religieuse', in Jacques Le Goff and Pierre Nora (eds.), Fair de Histoire, Nouvells Approches (Paris, 1974), ii, pp. 107-36.

6- Margery Perham, Lugard: The Years of Authority (London, 1960), p. 80.

٧- أوردت هذا النص:

Cynthia Behrman, 'The Mythology of British Imperialism, 1890-1914' (Univ. of Boston doctoral dissertation, 1965), p. 47.

8- Sir Ralph Furse, quoted by R. Heussler, Yesterday's Rulers: The Making of the British Colonial Service (london, 1963), p. 82; also, D. C. Coleman, 'Gentleman and Plyers', Economic History Review, xxvi (Feb. 1973).

9- E. K. Lumlely, Forgotton Mandate: A British District Officer in Tanganika (London, 1976, p. 10.

10- Ibid., p. 55.

11- M. G. Redley, 'The Politics of a Predicament: The White Community in Kenya, 1918-32' (Univ. of Cambridge doctoral disseration, 1976), pp. 124-125.

12- James Bryce, Impressions of South Africa (London, 1897), pp. 232, 384-5.

١٣- فى موضوع اعتماد الروديسيين البيض على الطعام الذى ينتجه الأفارقة، انظر
Palmer, 'The Agriciltural History of Southern Rhodesia', in Palmer and Parsons (eds.), The Roots of Rural Poverty.

14- Colin Harding, Far Bugles (London, 1933), p. 22.

15- M. G. Redley, op. cit., p. 9.

16- M. G. Redley, op. cit., p. 39.

17- Roger van Zwannenberg, 'Robertson and the Kenya Critic', in K. King and A. I. Salim (eds.), Kenyan Historical Biographies (Nairobi, 1971), pp. 145-6.

18- G. P. McGregor, Kings College, Budo: The First Sixty Years (London, 1967), pp. 6, 16.

19- Ibid., pp. 35-6.

20- Ibid., pp. 17-18.

21- Ibid., pp. 54, 117, 124.

22- Ibid., p. 136.

23- Charles van Onselen, 'The Witches of Suburbia: Domestic Service on the Witwatersrand, 1890-1914' (رسالة ماجستير غير منشورة).

24- Frank Weston, 'Islam in Zanzibar Diocese', Central Africa, xxxii, no. 380 (Aug. 1914).

25- S. j. Cookey, 'Origins and pre- 1914 Character of the Colonial Armies in West Africa' (Univ. of California, Los Angeles, بحث ألقى فى حلقة دراسية، ١٩٧٢.

26- George Shepperson, 'The Military History of British Central Africa: A Review Article', Rhodes-Livingstone Journal, no. 26 (Dec. 1959), pp. 23-33.

27- Ali. A. Mazrui, 'Soldiers and Kinsmen in Uganda: The Making of a Military Ethnocracy (London, 1975), p. 173.

28- Ibid., pp. 177, 190, 191.

29- Ibid., pp. 206-7.

٣٠- بخصوص مناقشة موضوع أوجه الغموض التى صاحبت إنشاء فرق الكشافة فى أفريقيا ثم السعى بعد ذلك إلى إقصاء الأفريقيين عنها وحظرهم عن الالتحاق بها، انظر:
Terence Ranger, 'Making Northern Rhodesia Imperial: Variations on a Royal Theme, 1924-1938', African Affairs, lxxix, no. 316 (July, 1980).

31- Weston, 'Islam in Zanzibar Diocese', p. 200.

32- Terence Ranger, Dance and Society in Eastern Africa (London, 1975).

33- Tony Clayton, 'Concepts of Power and force in Colonial Afric, 1919-1939', Institute of Commonwealth Studies seminjar (Univ. of London, Oct. 1978).

34- Martin Channock, 'Ambiguities in the Malawian Political Tradition', African Affairs, lxxiv, no. 296 (July, 1975); John Iliffe, A Modern History of Tanganyika (Cambridge, 1979).

35- Kenneth Kaunda, Zambia Shall be Free (Lndon, 1962), p. 31.

36- Ranger, Dance and Society in Eastern Africa.

٣٧- من أجل مناقشة الكتابات الحديثة عن وعى العامل الأفريقى انظر:

Peter Gutkind, Jean Copans, and Robin Cohen, African Labour History (London, 1978), introduction; John Higginson, African Mine Workers at the Union Miniere du Haute Katanga', American Historical Association (Dec. 1979).

٣٨- من أجل الاطلاع على "احصاء معاصر لصور هذا التعاون المتبـادل"بـين الحكومـات والزعماء" انظر:

Ronald Robinson, ' European Imperialism and Indigenous Reactions in British West Africa, 1890-1914', in H. L. Wesseling (ed., Expansion and Reaction: Essays in European Expansion and Reactions in Asia and Africa (leiden, 1978).

39- Iliffe, A Modern History of Tanganyika, p. 100.

40- Ibid, pp. 237-8.

41- J. E. Hine, 'The Coronation of King George V', Central Africa, xxix, no. 344 (Aug. 1911), pp. 200-1.

42- A. G. De La P., 'How the Angoni Kept Coronation Day', Central Africa, xxx, no. 345 (Sept. 1911), pp. 242-3.

43- Prince Arthur of Connaught, reply to Address, 9 Oct. 1910, file S3/28/2/2, National Archives, Lesotho, Maseru.

44- Lord Buxton, Reply to Address, Apr. 1915, S3/28/2/3, Maseru.

45- Prince of Wales, reply to Address, 28 May 1925, S3/28/1/9, Maseru.

46- Colonel Amery, reply to Address, Aug. 1927, S3/28/1/12, Maseru

47- 'The King's Message', Oct. 1910, S3/28/2/2, Maseru

48- Chief Jonathan's speech, 28 May 1925, S3/28/1/6, Maseru.

49- Winfrid Tapson, Old Timer (Capetown, 1957), p. 65.

50- Governor Sir James Maxwell, speech at Ndola Indaba, 6 July 1928, file ZA1/9/59/1, National Archives, Zambia, Lusaka.

51- High commissioner, cable to secretary of state, 19 May 1919, S3/28/2/4, Maseru.

52- Daily Telegraph, 30 May 1925, 'Picturesque Scenes.

53- Annual Report, native commissioner, Solwezi sub-district, 1925, ZA 7/1/9/2, Lusaka.

54- Northern Rhodesia. The Royal Visit. 11 April 1947. Details of the Programme and Broadcasting Arrangements', P3/13/2/1, Lusaka.

55- Darrell Bates, A Gust of Plumes: A Biography of Lord Twining of Godalming and Tanganyika (London, 1972), pp. 102-5.

56- Ibid, p. 286.

57- John Lonsdale, 'State and Peasantry in Colonial Africa', in Raphael Samuel (ed.), People's History and Socialist Theory (London, 1981), pp. 113-14.

٥٨- من الروايات المشوقة لهذا الموضوع، والتى تكشف الخداع الذى تتصف به الأيديولوجيا الاستعمارية، ما جاء فى الموعظة التى ألقاها أحد المعلمين بمدرسة واتش تاور Watch Tower "برج المراقبة" بمدينة كونجا Kunga فى يونيه ١٩٢٣، حيث قال: "إن الملك جورج الخامس يقول الحقيقة للإنجليز، بيد أن الناس فى هذا البلد "وهو روديسيا" لا يلتزمون بما يقوله، بل يسيرون وفقا لقوانينهم الخاصة. ففى سنة ١٩١٢ أراد الملك أن يأتى إلى روديسيا ليتفقد أحوال الأهالى ولكى يغير القانون من أجل مصلحتهم، غير أن السكان البيض (أى المستعمرون) فى روديسيا الجنوبية أرسلوا إليه رسالة أخبروه فيها بألا يأتى، وذلك لوجود أمراض كثيرة جدا فى هذا البلد." File N3/5/8, National Archives, Rhodesia, Salisbury.

59- Brian Willan, 'An African in Kimberley: Sol. T. Plaatje, 1894-8', Conference on Class Formation, Culture and Consciousness: the Making of Modern South Africa (Jan. 1980), pp. 3, 5, 14-15.

60- Henry Rangeley to 'Dear Mr Cohen', March 1938, Historical Manuscripts 20, RA1/1/1, Lusaka; G. Caplan, The Elites of Barotseland, 1878-1969 (California, 1970).

61- M. R. Doornbos, Regalia Galore: The Decline and Collapse of Ankole Kingship (Nairobi, 1975),

62- Ibid.

63- Ibid.

64- Sir Herbert Stanley to Sir Geoffrey Thomas, 7 July 1925, P3/13/3/8, Lusaka.

65- Address of Yeta III, 18 June 1925, RC/453, Lusaka.

66- Minute on secretary of state to governor, 6 Feb. 1937, sec. 1/1792, Lusaka.

67- For Yeta's visit to England see file sec. 2/364, ii, Lusaka.

68- Godwin Mbikusita, Yeta III's Visit to England (Lusaka, 1940).

69- Terence Ranger, 'Traditional Societies and Western Colonialism', Conference on Traditional Societies and Colonialism (Berlin, June 1979). Published as 'Kolonialismus in Ost-Und Zentral Afrika', J. H. Grevemeyer (ed.), Traditionale Gesellschaften und europaischer Kolonialismus (Frankfurt, 1981).

70- Leroy Vail, 'Ethnicity, Language and National Unity' (Univ. of Zambia seminar paper, 1978). Dr Vail is editing a volume of ethnicity and political economy in southern Africa.

71- Mobikusita, op. cit., pp. 56, 63-4, 145.

٧٢- الجزء رقم ٢٣٤/٣ من الملف- لوزاكا Lusaka- ويحتوى هذا الجزء على كـل مـن صيغ الخطب الأصلية والخطب التى أجازتها الرقابة.

73- Uganda Argus, 28 Sept. 1967.

74- Iliffe, A Modern History of Tanganyika, pp. 238-9.

75- Ranger, Dance and Society in Eastern Africa.

76- Ibid.

77- Ternce Ranger. 'The European Military Mode and the Societies of Eastern Africa' (جامعة كاليفورنيا ، لوس أنجليس ، بحث مقدم إلـى إحـدى النـدوات العلميـة، ١٩٧٢).

78- F. B. Welbourn and B. A. Ogot, A Place to Feel at Home (London, 1966), pp. 24-5.

79- Review of S. J. Ntara, History of the Chewa, ed. Harry Langworthy, by W. M. J. Van Binsbergen, African Social Research (June 1976), pp. 73-5.

80- Marcia Wright, 'Women in Peril', African Social Research (Dec. 1975), p. 803.

81- Henry Meebelo, Reaction to Colonialism (Manchester, 1971).

82- Terence Ranger, 'European Attitudes and African Realities: The Rise and Fall of the Matola Chiefs of South-East Tanzania', Journal of African History, xx, no. 1 (1979), pp. 69-82.

83- John Iliffe, A Modern History of Tanganyika, pp. 323-4.

84- Elizabeth Colson, 'The Impact of the Colonial Period on the Definition of Land Rights', in Victor Turner (ed.), Colonialism in Africa (Cambridge, 1971), iii, pp. 221-51.

85- Wyatt MacGaffey, Custom and Government in the Lower Congo (California, 1970), pp. 207-8.

86- 'The Study of African Religion', Central Africa, xxxv, no. 419 (Nov. 1917), p. 261.

87- Terence Ranger, 'Missionary Adaptation and African Religious Institutions', in Terence Ranger and Isaria Kimambo (eds.), The Historical Study of African Religion (London, 1972), pp. 221-51.

88- Iliffe, op. cit., p. 324.

89- Ibid., pp. 327-9, 334.

90- Ibid., pp. 335-6.

91- Ranger, 'Missionary Adaptation and African Religious Institutions'.

92- Iliffe, op. cit., pp. 324-5.

93- MacGaffey, op. cit., pp. 208, 222-3.

94- Ibid., pp. 223-4.

95- Roy Willis, 'Kamcape: An Anti-Sorcery Movement in South-West Tanzania', Africa, xxxi, no.1 (1968).

96- Sholto Cross, 'The Watch Tower Movement in South Central Africa, 1908-1945'. أطروحة لنيل درجة الدكتوراه من جامعة اكسفورد، ١٩٧٣، ص٤٣١-٨.

97- Anne Laurentin, 'Nzakara Women', in Denise Paulme (ed.), Women of Tropical Africa (California, 1963), pp. 431-8.

98- Caroline Ifeka-Moller, 'Female Militancy and Colonial Revolt', in S. Ardener (ed.), Perceiving Women (London, 1975).

99- Eileen Byrne, 'African Marriage in Southern Rhodesia, 1890-1940' (Univ. of Manchester B. A. research thesis, 1979).

100- Richard Stuart, 'Mpingo wa Amj-the Mother's Union in Nyasaland' (رسالة ماجستير غير منشور)

101- Sherilyn Young, 'Fertility and Famine: Women's Agricultural History in Southern Mozambiqne', in Palmer and Parsnons (eds.), Roots of Rural Poverty.

102- Ian Linden, 'Chewa Intiation Rites and Nyau Societies', in Terence Ranger and John Weller (eds.), Themes in the Christian History of Central Africa (London, 1975); Matthew Schoffeleers, 'The History and Political Role of the Mbona Cult among the Mang'anja', in Ranger and Kimambo (eds.), The Historical Study of African Religion.

103- Ngugi wa Thiong'o, Detained: A Writer's Prison Diary (London, 1981), pp. 58-9.

الفصل السابع

إنتاج التقاليد بالجملة: أوروبا ١٨٧٠-١٩١٤(*)

إيريك هوبسباوم

(١)

إذا ما أدركنا أن اختراع التقاليد أمر شائع فسوف نكتشف بسهولة أن إحدى الفترات التى شهدت وضع التقاليد على نحو خاص من الجد والاجتهاد كانت الثلاثين أو الأربعين سنة قبل الحرب العالمية الأولى. ولعلنا نتردد فى استخدام تعبير "على نحو خاص" لأننا لا نملك وسيلة تعين على إجراء مقارنات كمية واقعية مع الفترات الأخرى، ومع ذلك جرى وضع التقاليد بحماس فى تلك الفترة فى بلدان عديدة ولأغراض مختلفة. وموضوعنا فى هذا الفصل هو ذلك الخلق للتقاليد بالجملة الذى حدث على المستوى الرسمي وغير الرسمى. فعلى المستوى الأول والذى قد ندعوه عامة بالسياسى وقع فى المقام الأول على يد الدول والحركات الاجتماعية والسياسية المنظمة. أما على المستوى الثانى والذى يمكن تسميته بالاجتماعى فقد جرى أساساً على يد الجماعات الاجتماعية غير المؤسسة رسمياً أو على يد جماعات غير ذات أهداف سياسية محددة أو واعية مثل الأندية والروابط، سواء أكان لها أدوار سياسية أم لم يكن.

وقد وضعنا هذا التمييز من باب البحث وليس من باب المنهج وهو يهدف إلى تركيز النظر على الوسيلتين الأساسيتين لخلق التقاليد فى القرن التاسع عشر وكلاهما تعبران عن التحولات الاجتماعية السريعة عميقة الأثر فى تلك الحقبة. ذلك لأن الجماعات والبيئات والسياقات الاجتماعية الجديدة أو القديمة المتحولة تحولات كبيرة تطلبت أدوات جديدة لضمان حدوث التماسك الاجتماعى والهوية الاجتماعية والتعبير عنها ولأجل تنظيم العلاقات الاجتماعية. وفى الوقت نفسه فإن التغيرات الحادثة فى المجتمع زادت من صعوبة وعدم فاعلية أشكال الحكم

(*) ترجم هذا الفصل أ. عبد الرحمن الرافعى.

التقليدية من جانب الدول والأنظمة الهرمية الاجتماعية أو السياسية. وتطلب هذا بدوره أساليب جديدة فى الحكم أو فى إنشاء روابط الولاء.

وبطبيعة الحال فإن خلق التقاليد السياسية الذى نجم عن ذلك اتسم بدرجة أعلى من الوعى والقصد لأنه جرى على يد مؤسسات لها أغراض سياسية. لكننا نبادر إلى القول بأن ذلك الاختراع الواعى أو القصدى نجح فى الأساس بقدر ما استطاع أن يخاطب الجمهور العام باللغة التى يفهمها بالفعل. فلم يكن من شأن العطلات العامة الرسمية الجديدة أو الاحتفالات أو الأبطال أو الرموز التى سيطرت على الأعداد المتزايدة من موظفى الدولة وكذلك على الأعداد المتزايدة من تلاميذ المدارس الذين لا يملكون فكاكاً منها أن ينجح فى تعبئة المتطوعين من الجماهير إذا كانت تفتقر إلى الصدى الجماهيرى الحقيقى. فلم تنجح الإمبراطورية الألمانية فى جهودها لتحويل الإمبراطور ويليام الأول إلى مؤسس لألمانيا المتحدة له شعبية واسعة، ولم تنجح كذلك فى تحويل عيد ميلاده إلى عيد قومى حقيقى. وبالمناسبة من يتذكر الآن محاولات تسميته بويليام الأكبر؟. كل ما نجح التشجيع الرسمى فيه هو بناء ٣٢٧ نصباً تذكارياً له بحلول عام ١٩٠٢ ولكنا نذكر أنه بعد عام واحد من موت بسمارك عام ١٨٩٨ قررت ٤٧٠ بلدية إقامة أعمدة تذكارية له[١].

ومع ذلك كانت الدولة تربط بين الرسمى وغير الرسمى فى مجال وضع التقاليد، وبين ما هو سياسى وما هو اجتماعى فى ابتكارها. وذلك على الأقل فى البلدان التى نشأت فيها الحاجة لوضع التقاليد. وإذا نظرنا إلى الأمر من القاعدة نجد أن الدولة أخذت وبشكل متزايد تحدد المسرح العريض الذى جرت عليه النشاطات الحاسمة التى تحدد وضع الأفراد كرعايا ومواطنين، بل إنها أخذت وبشكل متزايد تحدد وتسجل وجودهم المدنى (وضعهم بالنسبة للدولة). وربما لم يكن هذا هو المسرح الوحيد من نوعه إلا أن وجوده وحدوده وتدخلاته المتزايدة والمنتظمة وتغلغله فى حياة المواطن كانت حاسمة فى نهاية المطاف. ففى البلدان النامية كان الاقتصاد القومى -والذى تحدد نطاقه بمساحة الدولة أو ساحة تقسيماتها- هو الوحدة الأساسية للتنمية الاقتصادية، مما يعنى أن أى تغير فى حدود الدولة أو سياساتها كانت له نتائج محسوسة كبيرة ومستمرة على مواطنى تلك الدولة. وقد أدى توحيد الإدارة والقوانين داخل الدولة وعلى نحو خاص

نظام التعليم العام إلى تحويل الناس إلى مواطنين لدولة محددة.. "تحويل الفلاحين إلى فرنسيين" حسب عنوان أحد الكتب[٢]. وأصبحت الدولة تمثل الإطار للأفعال العامة لمواطنيها العامة بقدر ما كانت هذه الأفعال تحظى بالاعتراف الرسمى. وتحول الهدف الأساسى للسياسة الداخلية بوضوح إلى التأثير على حكومة الدولة أو تغييرها أو تغيير سياساتها، وحظى الإنسان العادى بالحق المتزايد للاشتراك فى هذه العملية. وبالفعل أصبحت السياسة بالمعنى الجديد فى القرن التاسع عشر ذات بعد يغطى الدولة كلها. وباختصار ارتبط المجتمع (المجتمع المدنى) بالدولة التى يعمل بداخلها ارتباطاً لا انفصام له.

وكان من الطبيعى -والحالة هذه- أن تنحو الطبقات داخل المجتمع ولاسيما طبقة العمال إلى أن تعرف نفسها من خلال حركات سياسية أو منظمات قومية (أحزاب)، تعمل وتنشط بالأساس داخل حدود البلد[٣]. وليس مما يدهش كذلك أن الحركات التى تسعى إلى تمثيل المجتمع أو الشعب بأسره نظرت إلى وجودها فى الأساس داخل إطار دولة مستقلة أو ذات حكم ذاتى على الأقل. وهكذا التقت حدود الدولة والأمة والمجتمع وتطابقت مع بعضها.

ولنفس السبب فإن الدولة إذا نظرنا إليها من أعلى، أى من منظور حكامها الرسميين والجماعات المسيطرة، سنجد أنها خلقت مشكلات غير مسبوقة تتعلق بكيفية المحافظة على طاعة رعاياها ومواطنيها لها وولاؤهم وتعاونهم معها أو حتى بإيجاد هذه القيم من الأساس، وكذلك ماهية مشروعية الدولة فى نظر رعاياها، إذ أدى تدخل الدولة المباشر والمتزايد وعلاقاتها المنظمة مع الرعايا والمواطنين كأفراد (أو حتى كأرباب أسر) بشكل أصبح القاعدة فى نشاطاتها، إلى إضعاف الوسائل التقليدية التى كانت تستخدم فى المحافظة على الطاعة الاجتماعية: فمثلا الجماعات أو الهيئات المستقلة ذاتيا -بدرجة نسبية- تخضع للحاكم لكنها تتحكم فى أعضائها. وهى أشبه بأهرامات للسلطة ترتبط فى قممها بسلطات أعلى أو بتشكيلات هرمية اجتماعية ذات طبقات تدرك فيها كل طبقة مكانها وما أشبه. وأدت التحولات الاجتماعية التى أحلت الطبقات محل الرتب الوظيفية إلى هدم هذه الأشكال. وتصاعدت حدة مشكلات الدولة والحكام كثيراً عندما أصبح رعاياها مواطنون أى أشخاص تحظى نشاطاتهم السياسية بالاعتراف المؤسسى كشىء ينبغى مراعاته وإن فقط فى صورة الانتخابات.

وتزايدت حدة هذه المشكلات أكثر عندما تحدت الحركات السياسية الجماعية للمواطنين -وبعمد- شرعية أنظمة الحكم السياسى أو الاجتماعى، أو بدا أنها ستصبح غير متمشية مع نظام الدولة من خلال فرضها الولاء لهيئة أو كيان إنسانى آخر - وهو فى العادة الطبقة أو الكنيسة أو القومية معلية إياه على الدولة.

وبدت هذه المشكلة تحت السيطرة أكثر ما تبدو فى البلاد التى كانت التغيرات الاجتماعية فيها على الحد الأدنى، وحينما لم تكن أقدار الناس تقع فى يد قوى غير تلك القائمة منذ عهود سحيقة، وحيث ظلت الأساليب القديمة فى السيادة الهرمية والإخضاع ذى المراتب ومتعدد الأشكال والمستقل ذاتياً إلى حد ما قائمة فى مواقعها. فإذا كان يمكن لأى شئ مثلاً أن يحرك فلاحى جنوب إيطاليا -تجاه ما يتجاوز نطاقهم المحلى- فلابد أن يكون الكنيسة والملك. ولا يجب أن نخلط بين النزعة التقليدية للفلاحين هؤلاء وبين نزعتهم السلبية حتى ولو لم يتحدوا سلطة السادة ووجودهم إلا فى حالات قليلة طالما أن هؤلاء الأعيان كانوا ينتمون إلى نفس الدين والشعب.

غير أن هذه النزعة التقليدية كانت تلقى المديح على الدوام من جانب المحافظين فى القرن التاسع عشر على أنها النموذج المثالى للسلوك السياسى للرعية. ومن سوء الحظ فإن الدول التى ساد فيها هذا النموذج كانت توصف بأنها "رجعية" مما يعنى أن أية محاولة "لتحديثها" كانت ستؤدى فى الأرجح إلى الإقلال من فاعليتها. صحيح أن تحديثاً يحافظ على الترتيب الاجتماعى القديم لضمان الطاعة لم يكن شيئاً مستحيلاً على الفكر، لكننا لا نكاد نجد نموذجاً له نجح على المستوى التطبيقى باستثناء اليابان. ويمكن القول بأن تلك المحاولات لتحديث الروابط الاجتماعية ذات النمط التقليدى كانت تتضمن حطاً من الهرمية الاجتماعية وتقوية لروابط مباشرة بين الرعية وبين الحاكم المركزى القومى الذى أصبح وبشكل متزايد، سواء عمداً أم عن غير عمد، يمثل نوعاً جديداً من الدولة. وأصبح شعار "حفظ الله الملك" (وإن بشكل رمزى أحياناً) دعوة سياسية أكثر فعالية من مقولة "فليبارك الله الوجيه وأقاربه ويحفظنا فى مراتبنا اللائقة".

ويسلط الفصل المخصص للملكية البريطانية فى هذا الكتاب الضوء على هذه العملية وإن كان من المرغوب أن نجد دراسة للمحاولات التى قامت بها

أسر حاكمة تميل لإضفاء الشرعية على نفسها -مثل آل هابسبورج (النمسا) ورومانوف (روسيا)- ليس فقط لكي يحظوا بطاعة شعوبهم كرعايا لهم، ولكن كذلك لحشد ولائهم كمواطنين. ونعلم أنهم قد فشلوا فى ذلك، ولكن هل كان فشلهم حتماً مقضياً؟

وعلى العكس كانت المشكلة على أشد ما تكون استعصاءاً فى الدول الجديدة تماماً حيث لم يتمكن الحكام من الاستفادة بنجاح من روابط الطاعة والولاء السياسى القائمة بالفعل، وكذلك فى الدول التى لم تعد شرعيتها فى الحكم (أو شرعية الأنظمة الاجتماعية التى تمثلها) تحظى بالقبول. على أنه فى الفترة بين ١٨٧٠ و ١٩١٤ لم توجد سوى القليل جداً من "الدول الجديدة" ذلك لأن معظم الدول الأوروبية والجمهوريات الأمريكية أيضا كانت آنذاك قد كونت المؤسسات الرسمية الأساسية وكذا الرموز والممارسات الطقسية التى كانت دولة مثل منغوليا تعدها جديدة وأساسية عند حصولها على نوع من الاستقلال عن الصين عام ١٩١٢. وكان لهذه الدول عواصم وأعلام وأناشيد قومية وأزياء عسكرية وما أشبه من المظاهر التى تقوم فى الجوهر على النموذج البريطانى (الذى كان نشيده القومى -الذى يرجع إلى حوالى ١٧٤٠- هو الأول من نوعه)، وعلى النموذج الفرنسى الذى قلده الجميع بعلمه ذى الثلاثة ألوان.

وكان يمكن لعدة دول وأنظمة جديدة إما أن تعود -كالجمهورية الفرنسية الثالثة- إلى مخزون الرموز الفرنسية للجمهورية القديمة وإما أن تجمع مثل الإمبراطورية الألمانية البسماركية بين النظرة إلى الإمبراطورية الألمانية السابقة ومعها أساطير ورموز القومية الليبرالية الرائجة عند الطبقات الوسطى وبين الاستمرارية الأسرية للملكية البروسية التى كان نصف سكان ألمانيا البسماركية من رعاياها بحلول ستينيات القرن التاسع عشر.

وكانت إيطاليا هى الوحيدة من بين الدول الكبرى التى تحتم عليها أن تبدأ من نقطة الصفر لتحل المشاكل التى لخصها دازيجليو d'azeglio بقوله: "لقد صنعنا إيطاليا وعلينا الآن أن نصنع الإيطاليين". ذلك أن تراث مملكة سافوى لم يكن يمثل رصيداً سياسياً خارج الركن الشمالى الغربى من البلاد فضلا عن أن الكنيسة عارضت الدولة الإيطالية الجديدة. وعلى هذا ليس مما يدهش أن مملكة إيطاليا الجديدة -ورغم تحمسها لصنع الإيطاليين- لم تكن متحمسة لإعطاء حق

التصويت لأكثر من واحد أو اثنين بالمائة منهم، إلا عندما بدا ذلك أمراً لا يمكن تجنبه.

ولكن إذا كان تأسيس شرعية الدول والأنشطة الجديدة أمراً غير مألوف نسبياً فإن تأكيد هذه الشرعية فى وجه تحدى السياسات الشعبية كان أمراً مألوفاً. وكما لاحظنا فيما سبق تمثل هذا التحدى فى الجوهر إما على حده أو بتضافر عدة عوامل ترتبط أحياناً وتتنافس أحياناً وهى: التعبئة السياسية للجماهير من خلال الدين (وبالأساس الكاثوليكية الرومانية)، والوعى الطبقى (الديموقراطية الاشتراكية)، والقومية أو على الأقل كراهية الأجانب. وقد وجدت هذه التحديات أبرز تعبيراتها السياسية فى حق التصويت وكانت فى تلك الفترة ترتبط ارتباطا لا فكاك له بوجود حق الاقتراع العام أو بالكفاح من أجله فى وجه خصوم أدركوا أنهم يقاتلون معركة خاسرة.

وبحلول عام ١٩١٤ كان يوجد نوع من حق الاقتراع الواسع النطاق (وان لم يكن شاملاً) للرجال فى أستراليا (١٩٠١) والنمسا (١٩٠٧) وبلجيكا (١٨٩٤) والدنمارك (١٨٤٩) وفنلندا (١٩٠٥) وفرنسا (١٨٧٥) وألمانيا (١٨٧١) وإيطاليا (١٩١٣) والنرويج (١٨٩٨) والسويد (١٩٠٧) وسويسرا (١٨٤٨-١٨٧٩) والمملكة المتحدة (١٨٦٧ - ١٨٨٤) والولايات المتحدة وان كان ذلك الحق لا يحسب ضمن الديمقراطية السياسية إلا أحياناً. ومع ذلك فحتى عندما لم تكن الدساتير ديموقراطية فإن مجرد وجود جمهور عريض من الناخبين أبرز مشكلة الحفاظ على ولائها. ولم يكن الصعود المستمر لصوت الديموقراطيين الاشتراكيين فى ألمانيا الإمبراطورية بأقل إثارة للقلق لحكامها لأن الرايخستاج (البرلمان) لم تكن له قوة تذكر.

وهكذا فإن التقدم الواسع النطاق للديموقراطية الانتخابية -وما نجم عنه من ظهور للسياسات الشعبية- سيطر على وضع التقاليد رسمياً فى الفترة من ١٨٧٠ إلى ١٩١٤. وزاد من إلحاح الأمر على وجه خاص سيادة كل من نموذج المؤسسات الدستورية الليبرالية والأيديولوجية الليبرالية. إذ لم تمثل الأولى إلا عوائق نظرية فقط على أفضل الأوضاع فى وجه الديموقراطية الليبرالية، بل كان يصعب على الليبرالى ألا يتوقع امتداد الحقوق المدنية لكل المواطنين - أو على الأقل المواطنين الرجال - إن عاجلاً أو أجلاً. أما الثانية (الإيديولوجية الليبرالية) فقد كانت حققت أكثر انتصاراتها الاقتصادية وتحولاتها الاجتماعية

إدهاشاً بوقوفها المنتظم بجانب الفرد ضد المجموع المؤسسى، وبجانب صفقات السوق (الرابط النقدى) ضد الروابط الإنسانية، وبجانب الهرمية الطبقية ضد هرمية المكانة، وبجانب المجتمع الحديث ضد المجتمع التقليدى. ولهذا فشلت تماما فى العناية بروابط وصلات السلطة الاجتماعية المقبولة فى المجتمعات الأسبق، بل لقد سعت إلى إضعاف هذه الروابط ونجحت فى ذلك. ومع هذا أصبح واضحاً من سبعينيات القرن التاسع عشر أن الجماهير أصبحت متداخلة فى السياسة ولا يمكن الوثوق بأنها سوف تتبع سادتها الحكام.

ومن هنا فبعد سبعينيات القرن التاسع عشر -وبالتأكيد ارتباطا بظهور السياسات الجماهيرية الواسعة النطاق- أعاد الحكام ومراقبو الطبقة الوسطى اكتشاف أهمية العناصر اللاعقلانية فى المحافظة على النسيج والنظام الاجتماعيين. وكما يقول جراهام والاس فى كتابه **الطبيعة الإنسانية فى السياسة** (١٩٠٨): "إن من يأخذ فى تفكيره السياسى إعادة فحص سلوك الطبيعة البشرية عليه أن يبدأ بمحاولة التغلب على اتجاهه هو للتضخيم من عقلانية البشرية"[٤]. ومن الملاحظ أنه لم تكن هناك أية صعوبة بين المفكرين فى التغلب على هذا الاتجاه، إذ أعادوا اكتشاف العناصر اللاعقلانية فى النفسية الفردية ومن هؤلاء: (جانيت ووليام جيمس وفرويد)، وفى النفسية الاجتماعية كل من (لوبون وتارد وتروتر) من خلال أنثروبولوجية الشعوب البدائية التى بدا أن ممارساتها لا تحتفظ فحسب بالسمات الطفولية للبشرية (ألم يتبين دوركايم عناصر كل الديانات فى طقوس سكان أستراليا الأصليين؟)[٥]. بل وحتى فى تلك القلعة الأساسية للعقل الإنسانى المثالى أى اليونان فى العصر الكلاسيكى (فريزر وكورنفورد)[٦]. وقد تحولت الدراسة العملية للسياسة والمجتمع من خلال الإدراك أن ما يجمع بين المجاميع البشرية هو أى شىء إلا الحسابات العقلانية لأفرادها.

على كل حال ليس هذا هو المجال لإجراء تحليل ولو فى أبسط الخطوط لهذا التراجع الفكرى فى الليبرالية الكلاسيكية والذى شمل الجميع ما عدا الاقتصاديين[٧]. وهذا التراجع يتضح فى الحركة السياسية للجماهير ليس فقط فى البلد الذى ألقت البورجوازية فيه بعنف " برداء الحياة المحترم ومزقت الأوهام المريحة التى جعلت السلطة تبدو رقيقة والطاعة تحرراً" حسب تعبير بيرك[٨]،

وبصورة لا رجعة فيها على الإطلاق. لكن تلك البورجوازية وجدت نفسها تواجه مباشرة فى نهاية المطاف بالضرورة المستمرة للحكم بأساليب الديموقراطية السياسية تحت ظل الثورة الاجتماعية (كوميونة باريس). ولم يكن يكفى الندم على اختفاء عاملى التماسك الاجتماعى فى الماضى -وهما الكنيسة والملكية- كما فعل تين Taine فى أعقاب الكوميونة رغم أنه لا يضمر الحب لأيهما(٩). كذلك لم يكن من العملى إعادة الملكية الكاثوليكية كما أراد الملكيون وهم كما فى حالة موراس Maurras ليسوا أفضل من يمثل قيم التقوى والإيمان التقليدية. ولهذا تحتم تكوين "ديانة مدنية" كبديل. وكانت الحاجة لمثلها تشكل جوهر "علم الاجتماع" عند دوركايم وهى نتاج قريحة جمهورى غير اشتراكى. ومع ذلك جرى وضعها وتأسيسها من جانب مفكرين أقل مكانة منه وإن كانوا سياسيين عمليين أكثر مما كان.

وسيكون من الحماقة القول بأن حكام الجمهورية الثالثة (فى فرنسا) اعتمدوا كلية على وضع تقاليد جديدة لكى يحققوا الاستقرار الاجتماعى، بل لقد اعتمدوا على حقيقة سياسية ملموسة وهى أن اليمين كان على الدوام يمثل الأقلية الانتخابية وأن البروليتاريا الثورية الاشتراكية والباريسيين المؤهلين للثورة كانوا دائماً يخسرون فى الاقتراع لصالح القرى والبلدات الصغيرة التى تحظى بتمثيل برلمانى أكثر من حجمها، وأن الحماس الحقيقى الذى يكنه الناخبون الجمهوريون فى الأرياف للثورة الفرنسية وكراهتهم لأصحاب المصالح المالية يمكن فى العادة تهدئته ببناء الطرق وحسن توزيعها على المناطق، وبالدفاع عن أسعار مرتفعة للمنتجات الزراعية، وبالتأكيد بإبقاء الضرائب منخفضة. وفى هذا الخصوص كان الوجيه الاشتراكى الراديكالى يدرك ما يفعل عندما يصوغ خطابه الانتخابى ويستدعى روح ١٧٨٩ - لا بل روح ١٧٩٣ - ويصل إلى الذروة بأنشودة فى حب الجمهورية يتعهد فيها بالولاء لمصالح الفلاحيين فى دائرته(١٠).

ومع ذلك كان لوضع التقاليد الجديدة دور أساسى فى المحافظة على الجمهورية الثالثة ولو بمجرد حمايتها ضد كل من الاشتراكية واليمين، ذلك لأن تلك الجمهورية تمكنت من الأوضاع بضم التقاليد الثورية إلى نفسها بقصد تدجين الثوريين الاجتماعيين (مثل معظم الاشتراكيين) أو أن تعزلهم (مثل

النقابيين والفوضويين). وبذلك استطاعت أن تعبئ أغلبية من خصومها المحتملين تجاه اليسار دفاعاً عن جمهورية وعن ثورة مضت -وذلك في إطار جبهة طبقية- مما أنقص من حجم اليمين وجعله أقلية دائمة في الأمة.

وكما يقول كتاب **كلوشميرل** Clochemerle -وهو أشبه بالنص المقرر في سياسات الجمهورية الثالثة- أصبحت الوظيفة الأساسية لليمين أداء دور الخصم الذى يعطى الجمهوريين الصالحين السبب للتعبئة ضده. وقد قاومت حركة العمال الاشتراكيين لبعض الوقت جهود الجمهورية البورجوازية بضمها إليه ولهذا السبب أقيم الاحتفال السنوى بذكرى أحداث كوميونة باريس عند "حائط الاتحاديين" (١٨٨٠) ضد تأسيس الجمهورية، ولهذا السبب أيضا استبدل نشيد الدولية الجديد بنشيد المارسييز التقليدى (والذى أصبح مع ذلك النشيد القومى) أثناء قضية دريفيوس وبالذات خلال الجدل الذى ثار حول الجمهوريين اليعاقبة الراديكاليون داخل نطاق الرموز الرسمية لكى يؤكدوا على انفصالهم عن الرموز المعتدلة والسائدة.

ويلاحظ أجولون Agulhon الذى درس حمى بناء النصب التذكارية ولا سيما للجمهورية ذاتها بين عامى ١٨٧٥ و ١٩١٤ أن شخصية ماريان Mariane كانت تصور فى البلديات الراديكالية وهى تكشف نصف صدرها بينما كانت ترتدى ملابس محتشمة فى البلديات الأكثر اعتدالا[١٢]. ومع ذلك تظل الحقيقة هى أن الذين كانوا يتحكمون فى صور ورموز وتقاليد الجمهورية كانوا رجال الوسط متنكرين كعناصر من اليسار المتطرف: وهم الاشتراكيون الراديكاليون "يشبهون نبات اللفت الذى هو أحمر الظاهر أبيض الباطن وينضمون دائماً إلى جانب المصلحة الذاتية" الذين ما أن توقفوا عن التحكم فى أقدار الجمهورية - من أيام الجبهة فصاعداً - حتى أصبحت أيام الجمهورية الثالثة معدودة.

وتوجد أدلة كثيرة على أن البورجوازية الجمهورية المعتدلة أدركت طبيعة مشكلتها السياسية الرئيسية وهى عدم وجود أعداء من ناحية اليسار منذ أواخر ستينيات القرن التاسع عشر فصاعداً وسعت إلى حلها بمجرد استقرار الجمهورية فى الحكم[١٣]. وفى هذا الصدد وفيما يتعلق باختراع التقاليد نذكر ثلاثة ابتكارات رئيسية على وجه خاص. أولها هو تأسيس بديل دنيوى للكنيسة - ألا وهو التعليم الابتدائى المتشرب بمبادئ ومضامين الثورية والجمهورية والذى قام به

البدلاء العلمانيون للكهنة – أو حتى بعض الرهبان الفقراء – وهم الملقبون بالمؤسسين[١٤]. وليس ثمة شك فى أن ذلك كان وضعاً مقصوداً من جانب الجمهورية الثالثة فى أوائلها. وبفضل المركزية الطاغية للحكومة الفرنسية فإن مضمون الكتب الدراسية التى كانت ستحول ليس فقط الفلاحين إلى فرنسيين وإنما كل الفرنسيين إلى جمهوريين صالحين لم يكن أمراً متروكاً للصدفة. ولهذا أجريت دراسات مفصلة حول إضفاء الطابع المؤسسى على الثورة الفرنسية ذاتها من جانب الجمهورية[١٥].

أما الابتكار الثانى فكان اختراع المراسم العامة[١٦]. وأهمها وهو يوم الباستيل يعود إلى عام ١٨٨٠ وكان يجمع بين تظاهرات رسمية وغير رسمية ومهرجانات شعبية – ألعاب نارية ورقص فى الشوارع – فى تأكيد سنوى على فرنسا كأمة عام ١٧٨٩ التى يشارك فيها كل فرنسى وفرنسية. وإذا كان هذا العيد قد ترك مجالاً للتظاهرات والمظاهر المتشددة والشعبية –بل ولم يكن يستطيع تجنبها– فإن توجهه العام كان تحويل تراث الثورة إلى تعبير مشترك عن هيبة وقوة الدولة وفرحة المواطنين. ومن أشكال الاحتفال الشعبى التى لم تدم طويلاً نجد بعض المعارض الدولية التى أضفت على الجمهورية شرعية الرفاهية والتقدم الصناعى – برج آيفل – والغزوات الاستعمارية العالمية التى عنوا بالتركيز عليها[١٧].

أما الابتكار الثالث فكان الإنتاج الضخم للنصب التذكارية العامة الذى أشرنا إليه فيما سبق. ولعلنا نلاحظ أن الجمهورية الثالثة –وعلى العكس من البلدان الأخرى– لم تفضل بناء المبانى العامة الضخمة والتى كانت فرنسا بالفعل تمتلك الكثير منها (وإن كانت المعارض الكبيرة قد أضافت المزيد إليها) كما لم تفضل بناء التماثيل الضخمة. وكانت السمة الكبرى فى "جنون التماثيل"[١٨] الفرنسى طابعها الديموقراطى الذى سبق أن اتسمت به نصب الحرب عقب عام ١٩١٤–١٩١٨. وقد انتشر نوعان من النصب التذكارية فى مدن فرنسا وبلداتها الريفية: صورة الجمهورية ذاتها (فى هيئة شخص ماريان Marianne التى أصبحت مألوفة للجميع) ثم صور المواطنين الملتحين الذين كانت القوميات المحلية حيث تختارهم من الماضى والحاضر كرموز لها. وبينما جرى بوضوح تشجيع بناء الرموز الجمهورية فإن اتخاذ زمام المبادرة لتلك الأعمال ودفع نفقاتها حدث على المستوى

المحلى حيث طرح رجال الأعمال المتنافسون فى ذلك السوق اختيارات تناسب ميزانيات كل الكوميونات الجمهورية من أفقرها فصاعداً. وتراوحت هذه الخيارات من تماثيل نصفية لماريان بشتى الأحجام إلى تماثيل كاملة الحجم ذات أبعاد متنوعة وإلى الأعمدة والإضافات الرمزية والبطولية التى يمكن للمواطنين ذوى القدرة أن يحيطوا بها أقدام التماثيل(١٩).

وبلغت هذه التماثيل الذروة فى المجموعات الفخمة التى نراها فى ميدان الجمهورية وميدان الأمة فى باريس. ومثلت هذه النصب التذكارية أصول الجمهورية – ولا سيما فى معاقلها الريفية – ويمكن اعتبارها كروابط ملموسة بين الناخبين وبين الأمة.

ويمكننا أن نلاحظ وبشكل عابر بعض الخصائص الأخرى لتقاليد الجمهورية الثالثة المخترعة رسمياً. ذلك أنها كانت تبتعد عن التاريخ إلا فى هيئة الاحتفال بالشخصيات البارزة من الماضى المحلى أو بالبيانات السياسية المحلية. ولا ريب أن السبب فى ذلك جزئياً هو أن التاريخ قبل عام ١٧٨٩ (باستثناء أسلافنا الغاليين) كان يستدعى إلى الذهن الكنيسة والملكية، وكذلك لأن التاريخ قبل عام ١٧٨٩ كان عامل تفرق لا عامل توحد: إذ كان لكل نوع – أو درجة – من النزعة الجمهورية أبطاله وأشراره فى مجمع الشخصيات الثورية كما تدل تواريخ الثورة الفرنسية.

وكان يجرى التعبير عن الخلافات الحزبية من خلال تماثيل روبسبير وميرابو ودانتون. ولهذا فإن الجمهورية الفرنسية وعلى العكس من الولايات المتحدة الأمريكية ودول أمريكا اللاتينية نأت بنفسها عن أسطورة الآباء المؤسسين، وفضلت الرموز العامة، وامتنعت عن استخدام الموضوعات التى تشير إلى الماضى القومى على طوابع البريد حتى بعد عام ١٩١٤، هذا على الرغم من أن معظم الدول الأوروبية (غير بريطانيا وسكندنافيا) اكتشفت جاذبية تلك الموضوعات من منتصف تسعينيات القرن التاسع عشر. وكانت الرموز قليلة، الشارة الثلاثية الألوان (وقد عممت وأصبحت ديموقراطية الطابع فى هيئة الوشاح الذى يرتديه العمدة ويظهر فى مناسبة كل زواج مدنى وغيره من المناسبات)، والحرفان اللذان يرمزان إلى الجمهورية RF، وشعار الحرية والمساواة والإخاء، ونشيد المارسييز، ثم "ماريان" رمز الجمهورية والحرية ذاتها والذى تكون شكله فى أواخر الإمبراطورية الثانية. كذلك نلاحظ أن الجمهورية الثالثة لم تبد أى حنين للاحتفالات التى وضعت خصيصاً للجمهورية الأولى – مثل أشجار الحرية

وآلهات العقل وغير ذلك من الاحتفالات الخاصة. ولم يعد هناك عيد قومي رسمي غير الرابع عشر من يوليو، ولا تعبئة رسمية، ولا مواكب ومسيرات للمـــواطنين المـــدنين (على عكس أنظمة القرن العشرين الشمولية وكذلك على العكس من الولايات المتحدة). وإنما نجد فرض مجرد الطابع الجمهورى الدال على هيبة ومظاهر سلطة الدولة – فى الأزياء الرسمية والمواكب والفرق الموسيقية والأعلام وما أشبه.

ونجد النقيض المثير للاهتمام فى الإمبراطورية الألمانية الثانية ولا سيما حيث أن بعض الموضوعات العامة لتقاليد الجمهورية الثالثة المخترعة يمكن العثور عليها فـــى تقاليد تلك الإمبراطورية. كانت مشكلتها السياسية الرئيسية ذات جانبين: كيفية إضـــفاء المشروعية التاريخية على النسخة البسماركية (ألمانيا البروسية الصغرى) من التوحيد وهو ما كانت تفتقر إليه، ثم كيفية التعامل مع القسم الكبير من الناخبين الـــديموقراطيين الذين قد يفضلون حلا آخر (وهم دعاة ألمانيا الكبرى، والمحليون المعادون للبروســـية، والكاثوليك الديموقراطيون الاشتراكيون بالأساس). ولا يبدو أن بسمارك قد أزعج نفسه كثيراً بالرموز إلا من ناحية أنه صمم بنفسه راية ثلاثية الألوان تجمـــع بـــين الأســـود والأبيض فى الراية البروسية وبين الأسود والأحمر والذهبى فى راية القومية الليبرالية والتى أراد ضمها (١٨٦٦). على أنه لا توجد سابقة تاريخية علـــى الإطـــلاق لرايـــة الإمبراطورية ذات الألوان الأسود والأبيض والأحمر[٢٠]. وكانت فكرته عن الاستقرار السياسى أبسط وتتمثل فى: كسب تأييد البورجوازية (ويغلب عليها الطـــابع الليبرالـــى) بتحقيق أكثر ما يمكن من برنامجها بدون تهديد سيطرة الإمبراطورية البروسية وجيشها وأرستقراطيتها، واستغلال الانقسامات الممكنة بين شتى أنواع المعارضة، ثـــم إبعـــاد الديموقراطية السياسية بقدر الإمكان عن التأثير فى قرارات الحكومة. ومن الجلـــى أن الجماعات المعارضة، التى لم يكن من الممكن تقسيمها – ولا سيما الكاثوليك وعلى وجه الخصوص الديموقراطيين الاشتراكيين ما بعد لاسال LASSALE – قد تسببت لـــه فـــى بعض الحيرة. وقد هزم فى الواقع فى مواجهتـــه الصدامية مع كلتا الجماعتين. وينشـــأ لدينا الانطباع بأن هذا المحافظ العقلانى من الطراز القديم ومهما بلغت براعته فى فـــن المناورة السياسية لم يستطع أن يحل مشكلات الديموقراطية السياسية بعيدا عن سياسة الأعيان ومصالحهم.

ولهذا يرتبط اختراع التقاليد للإمبراطورية الألمانية أساســـاً بحقبـــة ويليـــام الثانى. وكانت أهـــداف هـــذا الاختـــراع مزدوجـــة: إنشـــاء اســـتمرارية بـــين

الإمبراطورتين الألمانيتين الثانية والأولى، أو بوجه عام إقامة الإمبراطورية الجديدة باعتبارها تحقيقاً للآمال القومية العلمانية للشعب الألمانى، ثم التأكيد على التجارب التاريخية المحددة التى تربط بين بروسيا وسائر ألمانيا فى بناء للإمبراطورية الجديدة عام ١٨٧١. وكان كلا الهدفين بدورهما يتطلبان دمج التاريخين البروسى والألمانى وهى المهنة التى كان المؤرخون الوطنيون للإمبراطورية (ولاسيما تريتشكه Treitschke) قد كرسوا لها جهودهم بعض الوقت. وتمثلت الصعوبة الرئيسية فى طريق تحقيق هذه الأهداف فى أن تاريخ الإمبراطورية المقدسة للشعب الألمانى يصعب توفيقه داخل أى قالب قومى فى القرن التاسع عشر، وفى أن هذا التاريخ لا يشير إلى حتمية بل حتى إمكانية وصوله إلى الذروة التى حدثت عام ١٨٧١. ولم يكن من الممكن ربط هذا التاريخ بأية قومية حديثة إلا من خلال أسلوبين أولهما هو فكرة عدو قوى علمانى يحدد الألمان هويتهم فى مواجهته ويكافحون من أجل تحقيق وحدتهم كدولة، وثانيهما هو فكر الغزو أو السيادة الثقافية والسياسية والعسكرية التى يمكن من خلالها للأمة الألمانية -المبعثرة فى أجزاء كبيرة من دول أخرى، ولاسيما فى وسط وشرق أوروبا- أن تطالب بحقها فى التوحد داخل دولة ألمانية كبرى. ولم تهتم الإمبراطورية البسماركية وهى تمثل "ألمانيا الصغرى"، بالتركيز على الفكرة الثانية، وإن كانت بروسيا نفسها -وكما يشير اسمها- قد تكونت تاريخياً على أساس التوسع فى المناطق السلافية والبلطيقية خارج نطاق الإمبراطورية الرومانية المقدسة.

وكان أبرز أشكال تأسيس تفسير جديد للتاريخ الألمانى -أو المزج بين التراث المخترع الرومانسى الأقدم للقومية الألمانية قبل عام ١٨٤٨ وبين النظام الجديد -هو المبانى والنصب التذكارية، بحيث كانت أقوى الرموز هى تلك التى تحقق فيها ذلك الاندماج. ومن هنا فإن حركة الألعاب الرياضية الألمانية الكبرى المتسمة بالطابع الليبرالى ونزعة ألمانيا الكبرى حتى ستينيات القرن التاسع عشر البسماركية التوجه بعد عام ١٨٦٦ ثم المنتهية بالنزعة الألمانية القومية العامة والعداء للسامية قد تحمست لثلاثة أنماط من النصب التذكارية لم تتبع أساساً من الجانب الرسمى: النصب المكرس لأرمنيوس الشيروسكانى فى غابة تيوتونبرج (وأنشئ معظمه فى وقت مبكر فى الأعوام ١٨٣٨-١٨٤٦ ثم افتتح عام

١٨٧٥)، ونصب نيدرفالد Niederwald المطل على نهر الراين والذى يجسد توحيد ألمانيا عام ١٨٧١ (١٨٧١-١٨٨٣)، والنصب التذكارى المئوى لمعركة لايبزج الذى أزيح عنه الستار عام ١٩١٣ وكان قد بدأ إنشاؤه عام ١٨٩٤ على يد الرابطة الألمانية الوطنية لإقامة نصب تذكارى لمعركة الشعوب فى لايبزج. ومن الناحية الأخرى يبدو أن الحركة الجمنازية لم تبد تحمساً للاقتراح بتحويل نصب ويليام الأول على جبل كيفهاوزر Kyffhauser (فى البقعة التى تزعم الأساطير الشعبية أن الإمبراطور فريدريك بارباروسا سوف يظهر فيها ثانية) إلى رمز قومى (١٨٩٠ – ١٨٩٦)، كما لم تبد أى رد فعل خاص على إنشاء نصب لويليام الأول وألمانيا عند التقاء نهرى الراين والموزيل (الركن الألمانى) والموجه ضد المطالب الفرنسية بالضفة اليسرى لنهر الراين[٢١].

وإذا نحينا هذه التنويعات جانبا فإن معظم المبانى والتماثيل التى أقيمت فى ألمانيا فى تلك الفترة كانت ضخمة إلى حد ملحوظ كون منها المعماريون والنحاتون الأكفاء ثروات هائلة[٢٢]. ومن بين المبانى التى أقيمت أو خطط لها فى عقد التسعينيات وحده من القرن التاسع عشر مبنى البرلمان (الرايخستاج) الجديد (١٨٨٤-١٨٩٤) ذى الصور التاريخية المفصلة على واجهته، ونصب كيفهاوزر سالف الذكر (١٨٩٠-١٨٩٦)، والنصب القومى رمزا لويليام الأول والذى قصد به أنه الأب الرسمى للبلاد (١٨٩٠-١٨٩٧)، وأيضا نصب ويليام الأول على بوابة وستفاليا (١٨٩٢)، ونصب ويليام الأول فى الركن الألمانى (١٨٩٤-١٨٩٧)، ونصب فالهالا Valhalla المدهش لأمراء أسرة هوهنزوليرن فى طريق النصر فى برلين (١٨٩٦-١٩٠١)، ومجموعة أخرى من التماثيل لويليام الأول فى المدن الألمانية (دورتموند ١٨٩٤، وفيسبادن ١٨٩٤، وبرونزلاو ١٨٩٨ وهامبورج ١٩٠٣، وهاله ١٩٠١). ثم بعد ذلك بوقت قليل سلسلة من النصب التذكارية لبسمارك كانت تحظى بالتأييد الأكثر بين القوميين[٢٣]. وكان افتتاح أحد هذه المبانى هو المناسبة الأولى التى استخدمت فيها المواضيع التاريخية على طوابع البريد فى الإمبراطورية (١٨٩٩).

ويستدعى هذا التراكم للمبانى والتماثيل تعليقين. الأول يتعلق باختيار الرمز القومى، إذ كان هناك نوعان من تلك الرموز متاحة: أحدهما صورة مبهمة الملامح لألمانيا العسكرية لكنها تكفى كرمز قومى –وإن لم تحظ بالتعبير عنها

فى النحت- إلا أنها ظهرت على نطاق واسع على طوابع البريد منــذ البدايــة، حيث لم تكن هناك صورة موحدة لأسرة ملكية يمكن أن ترمز لألمانيا ككل، ثــم هناك صورة ميشائيل "الألمانى" الذى يظهر فى الواقع فى دور مساعد فى نصب بسمارك، وهو ينتمى إلى التصويرات المثيرة للاهتمام للأمة ليس كبلد أو دولــة ولكن كشعب، وهى التصويرات التى امتلأت بها اللغة السياسية الشعبية لرسامى الكاركاتير فى القرن التاسع عشر وكان يقصد أن تعبر عن الشخصــية القوميــة كما يراها أفراد الأمة أنفسهم(مثل شخصية جون بــول الإنجليــزى والأمريكــي الملتحى، ولكن ليس مثل صورة ماريان عن الجمهوريــة الفرنســية). علــى أن أصول هذه الصور القومية وتاريخها المبكر غير واضحة ولكن من شبه المؤكــد أنها مثل النشيد القومى قد وضعت لأول مرة فى إنجلتــرا فــى القــرن الثــامن عشر[٢٤]. والمغزى من ميشائيل الألمانى هى أن صورته تركز علــى البــراءة والسذاجة التى يستغلها الأجانب الماكرون وعلى القوة الجسدية التــى يمكنــه أن يستخدمها لإبطال حيلهم الشريرة ونزواتهم عندما يستنهض فــى آخــر الأمــر. ويبدو أن ميشائيل فى الأساس صورة للشخصية المعادية للأجانب.

أما التعليق الثانى فيخص المغزى الحاسم لتوحيد بسمارك لألمانيا باعتبارها التجربة التاريخية القومية الوحيدة التى تجمع بين مواطنى الإمبراطورية الجديدة، مع الإقرار بأن كل الأفكار السابقة عن ألمانيا والتوحيد الألمانى كانت بطريقة أو بأخرى تتسم بنزعة "ألمانيا الكبرى". وكانت الحرب الفرنســية الألمانيــة أمــراً أساسياً داخل تلك التجربة، وإذا كان لألمانيا تراث "قومى" وجيز، فــإن رمــوزه تتمثل فى ثلاثة أسماء: بسمارك، وويليام الأول، وموقعة سيدان.

ويتمثل هذا بوضوح فى الاحتفالات والطقوس التى وضعت معظمها أيضــا خلال حكم ويليام الثانى. وهكذا فإن سجلات أحد المعاهد الرياضية تدون مــا لا يقل عن عشرة احتفالات بين أغسطس ١٨٩٥ ومــارس ١٨٩٦ فــى الــذكرى الخامسة والعشرين للحرب الفرنسية - البروسية بما فيها تذكارات وافيــة عــن المعارك فى الحرب، والاحتفال بعيد مــيلاد الإمبراطــور، والتســليم الرســمى لصورة أمير إمبراطورى، وصور وخطب رسمية عــن حــرب عــام ١٨٧٠- ١٨٧١، وعن تطور فكرة الإمبراطورية (القيصرية) أثناء الحرب، وعن ملامح شخصية أسرة هوهنزولرن المالكة وما أشبه[٢٥].

ونجد توضيحا لطابع هذه الاحتفالات فى الوصف المفصل لأحدها، حيث كان الأولاد يسيرون تحت أعين الآباء والأصدقاء إلى فناء المدرسة وهم ينشدون "الصحوة على الراين" (وهو النشيد القومى المرتبط مباشرة بالعداء للفرنسيين وإن لم يكن ما يثير الدهشة النشيد القومى البروسى أو الألمانى)[٢٦]. ثم يصطفون فى مواجهة ممثلى كل فصل الذين يحملون أعلاماً مزدانة بأوراق أشجار البلوط المشتراة بأموال جمعت من كل الفصول. (وللبلوط ارتباطات بالفولكلور التيوتونى – الألمانى، والفضائل القومية والحربية – ونجدها فى أوراق البلوط التى تشكلت منها أعلى طبقة من الأوسمة العسكرية فى عهد هتلر: وهو بديل ألمانى مناسب لأكاليل الغار اللاتينية). ثم يقوم الطالب المتحدث باسم الفصل بتقديم هذه الرايات إلى الناظر الذى يخطب بدوره فى الحشد حول الأيام المجيدة للإمبراطور الراحل ويليام الأول، ويطلب منهم ثلاثة هتافات مدوية بحياة الملك الحاكم وإمبراطوريته. ويسير الأولاد بعد ذلك تحت راياتهم، ويعقب ذلك خطبة أخرى من الناظر، وبعدها تزرع شجرة بلوط إمبراطورية بمصاحبة الغناء الكورالى، ويختتم الحفل بنزهة فى الغابة الخضراء.

وكانت كل تلك المراسم مجرد مقدمات للاحتفال الفعلى بذكرى موقعه سيدان التى تحل عقب ذلك بيومين ولعام دراسى جديد يعج بالاجتماعات الطقسية الدينية والمدنية[٢٧]. وفى نفس العام أعلن عن قرار بإنشاء طريق النصر وربطه بالاحتفال بالذكرى الخامسة والعشرون للحوب الفرنسية البروسية والتى صورت على أنها تمثل نهضة الشعب الألمانى "كرجل واحد" يتبع "نداء الأمراء" لكى "يثور على العدوان الأجنبى ويحقق وحدة الوطن الأم **ويعد** المملكة بانتصارات مجيدة"[٢٨]. (التوكيد من عندى). ونذكر أن طريق النصر يمثل فقط أمراء أسره هوهنزوليرن عودة إلى أيام حكام براندنبورج.

ومن المفيد أن نقارن بين الابتكارات الفرنسية والألمانية فى هذا الخصوص. إذ أن كلاهما يركز على الأعمال المؤسسة للنظام الجديد – الثورة الفرنسية فى أقل أحداثها دقة وإثارة للجدل (الباستيل)، والحرب الفرنسية – البروسية. وباستثناء نقطة المرجعية التاريخية الوحيدة امتنعت الجمهورية الفرنسية عن النظر إلى الماضى التاريخى بقدر ما انغمست الإمبراطورية الألمانية فى ذلك، فبما أن الثورة قد أنشأت الأمة الفرنسية وحددت طبيعتها

وحدودها ومضمون الوطنية فيها كان يمكنها أن تقتصر نفسها على تذكير مواطنيها بهذه الأشياء عن طريق بعض الرموز القليلة الواضحة - ماريان، والراية ثلاثية الألوان، ونشيد المارسييز وما أشبه - وتضيف عليهما بعض التفسير والشرح الأيديولوجي لتوضيح مفاهيم الحرية والمساواة والإخاء لمواطنيها الفقراء وإن كانت في بعض الأحيان نظرية الطابع. ولكن بما أن الشعب الألماني قبل عام ١٨٧١ لم يكن له تعريف أو وحدة سياسية وكانت علاقته بالإمبراطورية (التي أقصت جزءاً كبيراً منه) علاقة غامضة ذات طابع رمزي أو أيديولوجي تحتم أن يكون التعريف مركباً وأقل دقة - باستثناء دور الجيش والدولة وأسرة هوهنزوليدن. ويفسر هذا تعدد الإشارات التي تراوحت من الأساطير والفولكلور (أشجار البلوط الألماني والإمبراطور فريدريك بارباروسا)، إلى الأنماط الكاريكاتيرية المختزلة، ثم إلى تعريف الأمة من خلال أعدائها، إذ كانت ألمانيا شأنها في ذلك شأن العديد من الشعوب "المحررة" يسهل تعريفها بما هي ضده أكثر من أي شيء أخر.

وقد يفسر لنا ذلك كثيرا من الفجوات التي تبدو لنا في التقاليد المخترعة في الإمبراطورية الألمانية: وهو فشلها في استقطاب الديموقراطيين الاشتراكيين. صحيح أن ويليام الثاني كان يحب في البداية أن يشبه نفسه بالإمبراطور الاشتراكي وانفصل صراحة عن سياسة بسمارك في منع ذلك الحزب. لكن إغراء تصوير الحركة الاشتراكية على أنها حركة معادية للقومية كان أقوى من أن يقاوم، ومن ثم تم إقصاء الاشتراكيين بشكل منتظم من وظائف الدولة (بما في ذلك التعليم العالي بمقتضى قانون أقر خصيصاً لذلك الغرض) وكان هذا الإجراء أشد بكثير مما حدث في إمبراطورية الهابسبورج(النمسا).

ولا ريب أن اثنتين من بؤر المتاعب السياسية للإمبراطورية قد خفتا إلى حد بعيد، ذلك أن القوة والمجد العسكري بجانب الحديث عن العظمة الألمانية نزع سلاح دعاة ألمانيا العظمى أو الوحدويين الألمان. وأخذ هؤلاء يبتعدون بشكل متزايد عن أصولهم الليبرالية أو حتى الديموقراطية وأصبح عليهم إن أرادوا تحقيق أغراضهم أن يفعلوا ذلك عن طريق الإمبراطورية الجديدة دون أي طريق آخر. وفي الوقت نفسه لم يسبب الكاثوليك أية مشاكل خطيرة منذ توقف حملة بسمارك ضدهم. وعلى هذا كان الديموقراطيون الاشتراكيون هم وحدهم

البديل الذى بدا حتمياً لتحقيق الأغلبية فى الإمبراطورية إذ أصبحوا يمثلون قوة سياسية كان عليها أن تحرك الحكومة الألمانية نحو اتخاذ موقفاً أكثر مرونة واستنارة بتجارب البلدان الأخرى فى تلك الفترة.

ولكن فى أمة تعتمد إلى حد بعيد فى تعريف نفسها على موقف أعدائها الخارجيين والداخليين لم يكن أمراً غير متوقع تماماً[٢٩]، لاسيما وأن النخبة العسكرية المعادية للديموقراطية كانت تشكل أداة قوية لاستيعاب الطبقة المتوسطة فى نطاق الطبقة الحاكمة. ومع ذلك كان لاختيار الديمقراطيين الاشتراكين واليهود إلى حد ما -كأعداء داخليين- ميزة إضافية وإن لم تتمكن القومية الإمبراطورية من استغلالها على الوجه الأكمل. وكل ما هنالك أن هذه الميزة قدمت دعوى ديماجوجية ضد كل من الليبرالية الرأسمالية والاشتراكية البروليتارية مما مكن من تعبئة حشود الطبقة المتوسطة الدنيا والحرفيين والفلاحين تحت "راية الأمة".

ومن المفارقة إن إحدى أكثر الأمم ديموقراطية وأحد أكثرها تحدداً من الناحتين الإقليمية والدستورية واجهت مشكلة فى الهوية القومية تشبه من بعض الجوانب ما واجهته ألمانيا الإمبراطورية -ألا وهى الولايات المتحدة الأمريكية- إذ أن المشكلة السياسية الأساسية التى واجهتها بعد القضاء على محاولة الانفصال (الحرب الأهلية) تمثلت فى كيفية استيعاب كم سكانى متنوع قرب نهاية الفترة التى ندرسها، وهو نزوح لم يكن من الممكن السيطرة عليه من أفراد ليسوا أمريكيين بالمولد وإنما بالهجرة - ومن ثم تحتم أن يُصنع الأمريكيون. وعلى هذا فإن التقاليد التى تم اختراعها للولايات المتحدة الأمريكية فى تلك الفترة كانت تهدف أساساً إلى تحقيق هذا الهدف، ألا وهو صناعة الأمة الأمريكية. ومما ساعد على بلوغ هذا الهدف أن المهاجرين تقبلوا الاحتفالات الطقسية بتاريخ هذه الأمة - الثورة وآبائها المؤسسون (الرابع من يوليو) والتراث البروتستانتى الأنجلو سكسونى (عيد الشكر) حيث تحولت كلها إلى عطلات ومناسبات للاحتفالات العامة والخاصة[٣١].

وعلى العكس امتصت "الأمة" الطقوس الجمعية للمهاجرين - عيد القديس باتريك الذى أصبح عيد كولمبس فيما بعد - فى نسيج الحياة الأمريكية من خلال وسيلة الاستيعاب القوية المتمثلة فى سياسات البلديات والدولة. وعلى الجانب

الآخر تحول النظام التعليمى إلى آلة لفرض الطابع الاجتماعى بأساليب مثل عبادة العلم الأمريكى، والذى انتشر كطقس يومى فى مدارس البلاد منذ ثمانينات القرن التاسع عشر فصاعداً[٣١]. وكانت فكرة "الأمركة" كفعل **اختيارى** – أو القرار بتعلم الإنجليزية والتقدم بطلب للحصول على الجنسية – واختيار عقائد وأفعال وأنماط سلوك تتضمن فكرة أخرى تقابلها ألا وهى "اللاأمركة". ففى البلاد التى تعرف المواطنة يمكن أن نجد إنجليز أو فرنسيين غير وطنيين لكن وضعهم كإنجليز وفرنسيين ليس موضع شك، إلا أنه تم تعريفهم بأنهم غرباء. أما فى الولايات المتحدة الأمريكية –مثلما فى ألمانيا– فإن الشخص "غير الأمريكى" أو "غير القومى" مشكوك فى أنه عضو فى الأمة.

وكما هو متوقع جاء أكثر المنتمين إلى أفراد المجتمع القومى المشكوك فيهم من بين الطبقة العاملة الذين تزداد الشكوك فيهم لأنه يمكن فى الولايات المتحدة تصنيفهم كأجانب حيث كان أغلب المهاجرين الجدد من العمال، ومنذ ستينيات القرن التاسع عشر على الأقل كان أغلب العمال فى كل المدن الكبرى للبلاد تقريباً من الذين ولدوا فى الخارج. وليس من الواضح ما إذا كانت "اللاأمركة" التى يمكن تتبع نشأتها إلى سبعينيات القرن التاسع عشر[٣٢] هى بمثابة رد فعل من جانب المولودين فى أمريكا ضد الأجانب أو من جانب الطبقات الوسطى البروتستانتية الأنجلو – سكسونية ضد العمال المولودين فى الخارج. وعلى أى حال فقد وفر ذلك صورة العدو الداخلى الذى يمكن للأمريكيين المخلصين أن [illegible] أمريكيتهم فى مواجهته من خلال الأداء المنتظم لكل الطقوس الرسمية وغير الرسمية والتأكيد على كل المعتقدات التى ترسخت تقليديا ومؤسسياً باعتبارها من سمات الأمريكيين المخلصين.

ونستطيع من باب الفضول أن نتناول عملية اختراع أو وضع تقاليد الدولة فى عدد من البلاد الأخرى خلال تلك الفترة. فالملكيات على سبيل المثال ولأسباب ظاهرة نحت إلى ربط نفسها بالتاج وشهدت تلك الحقبة وضع ممارسات العلاقات العامة التى أصبحت مألوفة فيما بعد، والتى تتركز على الطقوس الملكية أو الإمبراطورية والتى سهل كثير منها الاكتشاف الملائم – أو قل الاختراع – لفكرة اليوبيل التذكارى. ويتحدث **المعجم الإنجليزى الحديث**[٣٤] عن جدة هذا الاختراع. وتظهر قيمة هذه الأعياد فى الدعاية بوضوح لأنها تمثل

المناسبات التى تصدر فيها طوابع البريد التى تحمل صوراً تاريخية وما يشابهها. وهذه الطوابع هى الشكل الشائع للصور العامة(بجانب النقود) كما يظهر فى الجدول رقم(١).

جدول رقم (١)

أول استخدم للطوابع التاريخية قبل ١٩١٤

البلد	أول طابع	أول طابع تاريخي	اليوبيل أو المناسبة الخاصة
النمسا – المجر	١٨٥٠	١٩٠٨	ستون عاماً على حكم فرانز جوزيف
بلجيكا	١٨٤٩	١٩١٤	الحرب (الصليب الأحمر)
بلغاريا	١٨٧٩	١٩٠١	عيد الثورة
ألمانيا	١٨٧٢	١٨٩٩	إزاحة الستار عن نصب تذكارى
اليونان	١٨٦١	١٨٩٦	الدورة الأولمبية
إيطاليا	١٨٦٢	١٩١٠-١٩١١	أعياد تذكارية
هولندا	١٨٥٢	١٩٠٦	العيد الثلاثمائة لدى رويتر
البرتغال	١٨٥٢	١٨٩٤	العيد الخمسمائة لهنرى الملاح
رومانيا	١٨٦٥	١٩٠٦	انقضاء أربعون عاماً على الحكم
روسيا	١٨٥٨	١٩٠٥،١٩١٣	العيد الثلاثمائة لصندوق الحرب الخيرى
الصرب	١٨٦٦	١٩٠٤	الذكرى المئوية للأسرة الحاكمة
أسبانيا	١٨٥٠	١٩٠٥	الذكرى الثلاثمائة لدون كيشوت
سويسرا	١٨٥٠	١٩٠٧	-

ومن المؤكد أن يوبيل الملكة فكتوريا عام ١٨٨٧ -والذى تكرر بعد عشر سنوات بالنظر إلى نجاحه الملموس- قد ألهم الاحتفالات الملكية أو الإمبراطورية اللاحقة فى إنجلترا وفى غيرها. وقد اكتشفت حتى أكثر الأسر المالكة تقليدية - مثل آل هابسبورج فى عام ١٩٠٨ (النمسا) وآل رومانوف فى ١٩١٣ (روسيا)- فوائد هذا الشكل فى الدعاية الذى كان جديداً بقدر ما كان موجهاً للجمهور العام، على العكس من الاحتفالات الملكية التقليدية التى كانت تهدف إلى الرمز إلى علاقة الحكام بالآلهة ووضعهم على رأس هرم النبلاء. وتحتم على كل ملك بعد الثورة الفرنسية أن يتعلم إن عاجلاً أو آجلاً كيف يتغير من "ملك فرنسا" إلى "ملك الفرنسيين" أى أن يقيم علاقة مباشرة مع مجموع رعاياه مهما كانوا بسطاء. وعلى الرغم من وجود البديل الرشيق وهو "الملكية البورجوازية" (الذى

ابتدعه لويس فيليب) إلا أنه يظهر أن الذين اتخذوه كانوا فقط ملوك البلدان المتواضعة – فى هولندا وسكندنافيا – رغبة منهم بعدم التظاهر وإن كان يبدو أن بعض الحكام المعينين من قبل الرب – ولاسيما الإمبراطور فرانز جوزيف – قد أعجبهم دور الموظف المجد الذى يعيش فى تقشف.

ولم يكن يوجد أى فارق من الناحية الفنية بين الاستخدام السياسى للملكية لأغراض تقوية الحكام الفعليين (كما فى حالة إمبراطوريات هابسبورج ورومانوف وربما بلاد الهند) وبين تكوين الوظيفة الرسمية للملوك فى الدول البرلمانية، إذ كان كلا نوعى الأنظمة يعتمد على استغلال شخص الملك –سواء أكان له أسلاف من نفس الأسرة أم لا– فى مناسبات طقسية ضافية مع ما يصاحب ذلك من أنشطة دعائية ومشاركة واسعة النطاق من جانب الشعب، ومنها الجماهير الخاضعة للتلقين الرسمى من خلال النظام التعليمى. وفى هذا الخصوص نلاحظ أن أنظمة النوعين جعلت من الحاكم بؤرة لوحدة الشعب أو الشعوب والممثل الرمزى لعظمة الأمة ومجدها ولماضيها بأسره واستمراريتها فى حاضر متغير. ومع ذلك كانت تلك الابتكارات أكثر عمدية وانتظاماً حسب مقتضى الحال، ففى بريطانيا كان إحياء الطقوس الملكية أمرا ضروريا لموازنة أخطار الديموقراطية الشعبية. وقد اعترف باجيهوت Bagehot من قبل بقيمة الاحترام السياسى وبوجود أجزاء "رمزية" وأخرى "عملية" من الدستور فى حقبة قانون الإصلاح الثانى. وتعلم دزرائيلى فى كبره –على عكس ما كان عليه فى شبابه– أن "يستخدم توقير العرش وشاغله .. كأداة هائلة للسلطة والنفوذ". وفى نهاية عصر الملكة فكتوريا كان جيه. إى . سى. بودلى Bodley يفهم طبيعة هذه الأداة جيداً إذ كتب حول تتويج الملك إدوارد السابع يقول: "إن استخدام الشعب المتحمس والعملى فى نفس الوقت لطقس قديم كى يدل على العظمة الحديثة لامبراطورية واعتراف الديموقراطية الحديثة بالتاج المتوارث كرمز للسيطرة العالمية لجنسها ليس مجرد موكب، بل حدث ذو أهمية تاريخية قصوى[٣٥].

ليس هذا فقط بل يمكن للفقراء أن يشاركوا فى المجد والعظمة والسلطة والثروة بشكل رمزى من خلال الملكية وطقوسها. وكان اختيار البورجوازية للملكية يقل جاذبية كلما كانت تلك الملكية قوية. ونذكر أن الملكية ظلت الدولة السائدة فى أوروبا بين عام ١٨٧٠ وحتى عام ١٩١٤ باستثناء فرنسا وسويسرا.

(٢)

كان تحقيق نظام الدولة هو أعظم اختراع للتقاليد السياسية خلال الفترة (١٨٧٠-١٩١٤) لكن ظهور الحركات الجماهيرية المنظمة التى سعت للانفصال عن الدولة أو تحقيق وضع بديل لها أدى إلى تطورات مماثلة، إذ كانت بعض تلك الحركات -ولا سيما الكاثوليكية السياسية وأنواع شتى من القوميات- تدرك بعمق أهمية الطقوس والاحتفالات والأساطير متضمنة الماضى الأسطورى. ومما يزيد من أهمية التقاليد الموضوعة ويدهشنا فيها أكثر أنها كانت تنشأ بين حركات عقلانية تعادى تلك التقاليد أصلاً، وتفتقر إلى المجموعات الرمزية والطقسية سابقة التجهيز. ومن هنا فإن أفضل سبيل لدراسة ظهورها هو دراسة إحدى حالاتها المتمثلة فى حركات العمال الاشتراكية.

لقد نشأ الطقس الدولى الرئيسى لهذه الحركات -وهو عيد الأول من مايو ١٨٩٠-بصورة تلقائية خلال فترة قصيرة إلى حد يثير الدهشة. وكان فى البداية إضراباً لمدة يوم واحد ومعه مظاهرة تطالب بيوم العمل ذى الثمانى ساعات، وتحدد له يوم ارتبط لعدة سنوات بمثل هذا المطلب فى الولايات المتحدة الأمريكية. ومن المؤكد أن اختيار هذا الميعاد كان ذا طابع براجماتى فى أوروبا، أما فى الولايات المتحدة فلم تكن له أهمية طقسية حيث كان يوم العمل قد تحدد بالفعل فى نهاية فصل الصيف. وقيل إن تحديد هذا التاريخ بأول مايو لأنه اليوم الذى تنتهى فيه عقود العمل فى كل من نيويورك وبنسلفانيا[٣٦]، ويعرف بيوم التغيير أو الانتقال من عمل لآخر، وهو قول لا يخلو من وجاهة. وعلى الرغم من أن مناسبة هذا اليوم تماثل إلى حد كبير طبيعة العمل الزراعى فى أوروبا الذى كان يقوم على التعاقد فيما قبل الثورة الصناعية، إلا أن إرتباطه بالبروليتاريا الصناعية لم يكن إلا عفوياً بكل جلاء. فالدولية الاشتراكية والعمالية الجديدة لم تحدد أى شكل معين من التظاهر يتم فى ذلك اليوم. أما فكرة إقامة مهرجان فلم تذكر فى القرار الأصلى لتلك الدولية (١٨٨٩) بل لقد رفضه متشددون ثوريون شتى على أسس ايديولوجية.

ومع ذلك فقد ثبت أن اختيار تاريخ شديد الامتلاء برموز التراث القديم كان له مغزى حتى - كما يقول فان جينب Van Gennep- وإن قاومت النزعة

المعادية للكهنوت لدى الحركة العمالية فى فرنسا إدخال ممارسات فولكلورية تقليدية فى احتفالها بعيد العمال[٣٧]. وقد اجتذبت هذه المناسبة منذ البداية واستوعبت العناصر الطقسية والرمزية ولا سيما تلك ذات الطبيعة شبه الدينية أو الاشراقية الاحتفالية (عيد مايو) – وهو عطلة مزدوجة. ونجد إنجلز يشير إلى هذا اليوم باعتباره تظاهرة، ثم يستخدم لفظ "عيد" لوصفه منذ عام ١٨٩٣[٣٨]. واعترف أدلر Adler بهذا العنصر فى النمسا من عام ١٨٩٢ بينما يعترف به فاندرفيلده Vandervelde فى بلجيكا (١٨٩٣). وعبر أندريا كوستا عن الموضوع باختصار فيما يخص إيطاليا(١٨٩٣) بقوله: "للكاثوليك عيد الفصح، ومن الآن فصاعداً سيكون للعمال عيد فصحهم"[٣٩]. كذلك توجد إشارات نادرة لعيد العنصرة، ونجد "موعظة عيد الأول من مايو" فى مدينة شارل روا ببلجيكا مستمرة حتى عام ١٨٩٨ وعنوانها" يا عمال العالم اتحدوا ... وأحبوا بعضكم"[٤٠].

وكانت الأعلام الحمراء –وهى الرموز العالمية الوحيدة للحركة– موجودة منذ البداية، ولكن وجدت معها الزهور فى عدة بلدان مثل: زهرة القرنفل فى النمسا، والزهرة الورقية فى ألمانيا (من الورق)، وزهور التوت والخشخاش فى فرنسا، وزهرة الربيع رمز التجدد وقد طغت عليها زنبقة الوادى وحلت محلها بحلول العقد الأول فى القرن العشرين وليس لها إيحاءات سياسية. ولا يكاد يعرف شيئ عن لغة الزهور هذه التى كانت – كما نرى من قصائد الأول من مايو فى الأدب الاشتراكى – ترتبط تلقائياً بتلك المناسبة. ومن المؤكد أن الزهور رمزت لجوهر الأول من مايو وهو وقت للتجدد والنمو والأمل والفرحة (ولعلنا نتذكر الفتاة وبيدها صحبة من زهور الربيع التى ارتبطت فى الذاكرة الشعبية بإطلاق الرصاص خلال احتفالات الأول من مايو عام ١٨٩١ فى فورميس Fourmies)[٤١]. وبالمثل كان للأول من مايو دورا رئيسيا فى نشوء الرمزيات الأيقونية الاشتراكية الجديدة فى تسعينيات القرن التاسع عشر. وكانت نغمة الأمل فيها والثقة فى اقتراب المستقبل الأفضل تسود وتصاغ فى أسلوب مجازى عن نمو النباتات، حتى على الرغم من التركيز الطبيعى على النضال[٤٢].

وفى الواقع بدأ الأول من مايو فى زمن من النمو المدهش والتوسع فى الحركات العمالية والاشتراكية فى بلدان عدة، ولم يكن ليجد مناخاً سياسياً أقل

مدعاة للأمل ليزدهر فيه. وفى أوائل تسعينيات القرن التاسع عشر كانت رمزية الربيع القديمة التى ارتبطت به ارتباطا عفويا تلائم تلك المناسبة تماماً.

وهكذا تحول ذلك اليوم بسرعة إلى مهرجان سنوى وطقس مشحون بالعاطفة يتكرر سنوياً ليلبى مطالب القاعدة الشعبية. ومع ذلك التكرار تراجع المضمون السياسى الأصلى لليوم -وهو المطالبة بيوم عمل ثمانى ساعات- إلى الخلفية ليفسح المجال لأى شعار يستهوى لحركات العمال القومية فى أى عام، أو تحول إلى تأكيد غير محدد المعالم لوجود الطبقة العاملة وإلى الاحتفال بذكرى "شهداء شيكاغو" فى العديد من البلاد اللاتينية. وكان العنصر الأصلى الوحيد الذى جرت المحافظة عليه هو الطابع الدولى للتظاهر المتزامن على أفضل نحو: وفى حالة التطرف فى روسيا عام ١٩١٧ تخلى الثوار عن تواريخهم للاحتفال بيوم الأول من مايو فى نفس توقيت احتفال سائر العالم به. وكان المهرجان الشعبى للعمال **كطبقة** يمثل جوهر الطقس، وكان كما لاحظ المعلقون العطلة **الوحيدة**، حتى بين الاحتفالات التذكارية الراديكالية والثورية، التى ارتبطت بالطبقة العاملة الصناعية وحدها دون غيرها. وإن كانت مجموعات محددة من العمال الصناعيين فى بريطانيا على الأقل قد أظهرت دلائل على وضعها لتصورات جماعية عامة عن نفسها كجزء من حركتهم العمالية (إذ عقد مهرجان دارام لعمال المناجم أول مرة عام ١٨٧١)[٤٣].

وكما هو حال كل تلك الاحتفاليات كانتْ أو أصبحت مناسبة أسرية ممتعة فى الأساس، ولم تكن تماثل المظاهرات السياسية الكلاسيكية بالضرورة على هذا النحو. ويمكننا أن نلاحظ هذه السمة وهى ما تزال موجودة فى تقاليد مخترعة تالية مثل المهرجانات القومية لجريدة الحزب الشيوعى الايطالى **يونيتا** Unita وكانت ككل تلك المناسبات تجمع بين المرح العام والخاص والفرحة وتأكيد الولاء للحركة وهو العنصر الأساسى فى وعى الطبقة العاملة. وكانت مظاهره: الخطابة والرايات والشارات والشعارات وما أشبه، وكلما طالت عد ذلك أفضل فى تلك الايام. والأهم من ذلك أنه أكد على حضور الطبقة العاملة من خلال التأكيد على جوهر مظاهر قوة الطبقة العاملة: الامتناع عن العمل.

ومن المفارقة أن نجاح يوم الأول من مايو نحا إلى أن يتناسب مع ابتعاده عن نشاطات الحركة اليومية الملموسة. وبلغ هذا النجاح أوجه حيثما تغلب

الإلهام الاشتراكى على الواقعية السياسية وحسابات نقابات العمال كما فى بريطانيا وألمانيا[٤٤] حيث عمدت هذه إلى تفضيل المظاهرات فى أول يوم أحد من الشهر بدل الاضراب السنوى ليوم واحد فى أول مايو. وقد أصر فيكتور أدلر بحساسية لمزاج العمال النمساويين على القيام بالإضراب التظاهرى بالمخالفة لنصيحة كاوتسكى[٤٥]، ولذلك اكتسب عيد الأول من مايو النمساوى القوة والأثر. وهكذا -وكما رأينا- لم يخترع قادة الحركة الأول من مايو بشكل رسمى بقدر ما قبلوه وأسسوه بناء على مبادرة أتباعهم.

ومن الواضح أن أعداء هذا التقليد الجديد قد تبينوا قوته بوضوح تام، ذلك لأن هتلر -صاحب الوعى الحاد بالرمزية- رأى من المرغوب فيه ألا يكتفى باتخاذ راية العمال الحمراء بل كذلك باتخاذ عيد الأول من مايو وحوله إلى عيد وطنى للعمل عام ١٩٣٣ ثم طمست بعد ذلك ارتباطاته البروليتارية[٤٦]. ولعلنا نلاحظ أن السوق الأوروبية المشتركة قد حولته إلى عطلة عامة للعمال.

على أن مكانة يوم الأول من مايو ومثله من الطقوس العمالية تقع فى منتصف الطريق بين التقاليد "السياسية" و "الاجتماعية"، وينتمى إلى الأولى بارتباطه بالأحزاب والمنظمات الجماهيرية التى كان يمكن أن تصبح أنظمة ودولاً حيث كانت تهدف إلى ذلك. وينتمى إلى الثانية لأنه يعبر بصدق عن وعى العمال بوجودهم كطبقة منفصلة من حيث أنه لا ينفصم عن منظمات تلك الطبقة. وبينما أصبحت الطبقة والتنظيم لا ينفصمان فى حالات عديدة كما هو الحال فى الديموقراطية الاشتراكية النمساوية وعند عمال المناجم الإنجليز، ولكن لا نقول بأنهما أمران متطابقان. إذ أنشأت "الحركة" تقاليدها الخاصة بها والتى يشارك فيها القادة والمتحمسون وان ليس بالضرورة الناخبون والأتباع. وعلى العكس كان يمكن للطبقة أن تنشئ تقاليدها المخترعة الخاصة بها المستقلة عن الحركات المنظمة أو تكون حتى مشكوكاً فيها فى أعين النشطين.

ويستحق إثنان من تقاليد تلك الفترة أن نلقى عليهما نظرة موجزة. أولهما هو ظهور الزى كعلامة على الطبقة - ولاسيما فى بريطانيا ومن المحتمل فى بلدان أخرى كذلك، والثانى يرتبط بالرياضات الجماهيرية.

ليس من المصادفة أن يختار الرسم الكاريكاتيرى الساخر بهدوء من ثقافة

الطبقة العاملة الرجالية تقليدياً فى المنطقة الصناعية القديمة ببريطانيا (ولاسيما فى الشمال الشرقى) عنوانه ورمزه من غطاء الرأس الذى يمثل شارة العضوية فى الطبقة عند البروليتاريا البريطانية عندما لا تكون فى العمل: "قبعة آندى". وقد وجد تعادل مماثل بين الطبقة وهذه النوعية من الغطاء (الكاب) فى فرنسا إلى حد ما[٤٧]، ومن المحتمل كذلك فى أجزاء من ألمانيا. وفى بريطانيا على الأقل تشير الأدلة المصورة إلى أن الكاب البروليتارى لم يُتقبل عامة قبل تسعينيات القرن التاسع عشر ولكن بحلول نهاية عهد إدوارد- وكما تؤكد صور الجماهير وهى تغادر مباريات كرة القدم أو الاجتماعات العامة - أصبح ذلك التطابق شبه تام. وما زال نشوء ذلك الكاب البروليتارى ينتظر من يؤرخ له. وسوف يجد المؤرخ أن تاريخه يرتبط بتاريخ تطور الألعاب الرياضية الجماهيرية، حيث أن هذا النوع من غطاء الرأس بالذات يظهر لأول مرة كزى رياضى بين الطبقات العليا والوسطى. وأيا كانت أصوله فقد أصبح بوضوح سمة على الطبقة العاملة ليس فقط لأن أعضاء الطبقات الأخرى أو الذين كانوا يطمحون إلى عضويتها لم يرغبوا فى أن يخلط أحد بينهم وبين البروليتاريا، ولكن أيضاً لأن العمال اليدويين لم يهتموا (إلا فى المناسبات الرسمية بالغة الأهمية) بتغطية رؤوسهم بأى من الأغطية أو الأساليب الأخرى المتاحة. ويدل دخول كير هاردى ذى المغزى إلى البرلمان وهو يرتدى الكاب (١٨٩٢) على الاعتراف بعنصر التركيز على الطبقة[٤٨]. وليس من غير المعقول القول بأن الجماهير لم تكن تدرك ذلك، إذ أنها اكتسبت وبشكل غير واضح عادة ارتدائه بسرعة فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين كجزء من المظاهر المميزة لثقافة الطبقة العاملة التى تكونت فى تلك الفترة.

وما زال تاريخ الزى البروليتارى فى البلدان الأخرى لم يكتب بعد ولا يمكننا هنا سوى أن نلاحظ أن المضامين السياسية لهذا الزى مفهومة بوضوح، إن لم يكن قبل عام ١٩١٤ فمن المؤكد أنه اتضح تماما بين الحربين. كما تبين ملابسات ذكرى أول مهرجان لعيد مايو (الرسمى) الذى أقامه الاشتراكيون الوطنيون (النازيون) فى برلين عام ١٩٣٣وفيه: ارتدى العمال بزات رثة -ولكنها نظيفة- ومعها طواقى البحارة التى أصبحت فى ذلك الوقت علامة التعارف الخارجية لطبقتهم. وكانت تلك الكابات(الطواقى) مزينة بشريط غير

بارز للعيان يغلب عليه اللون الأسود وإن حل محله على الأكثر شريط جلدى له أبزيم. ووضع الديموقراطيون الاشتراكيون والشيوعيون هذا النوع من الأشرطة على كاباتهم، أما الاشتراكيون الوطنيون (النازيون) فوضعوا نوعا آخر بمفرق فى المنتصف. وسرعان ما لفت هذا الفارق الضئيل بين الكابين أعين المراقبين. وكان ارتداء أكثر العمال هذا الكاب ذى المفرق فى هذا اليوم ولم يكونوا يرتدونه من قبل إشارة إلى معركة "خسرت"[٤٩]. كذلك من الثابت وجود ارتباط سياسى بين العمال والكاب فى فرنسا بين الحربين (السالوبيت) ولكن وجوده قبل ١٩١٤ ما زال يحتاج إلى دراسة.

على أن اعتبار الألعاب الرياضية ولا سيما كرة القدم طقسا بروليتاريا جماعيا أمر مبهم لكنه بلاشك حدث بشكل سريع مثلما حدث للزى[٥٠]. ولكن من السهل إثبات التواريخ فى هذه الحالة، فبين أواسط سبعينيات القرن التاسع عشر وأواسط أو أواخر الثمانينات منه اكتسبت كرة القدم كل الخصائص المؤسسية والطقسية التى لا تزال مألوفة إلى يومنا هذا: الاحتراف والدورى والكأس بما يصحبه من توافد البروليتاريا المؤمنة إلى العاصمة وكأنهم فى موكب حج احتفالا بالنصر والحضور المنتظم لمباريات يوم السبت، و"المشجعين" وثقافتهم، والتنافس التقليدى عادة بين فريقى المدينة الصناعية أو نصفيها الحضريين (مانشستر ويونيتد، ومقاطعة نوتس وفورست، وليفربول وإيفرتون). وأكثر من هذا وعلى العكس من رياضات أخرى ذات قواعد بروليتارية إقليمية أو محلية – مثل الرجبى فى جنوب ويلز[٥١] والكريكيت فى أجزاء من شمال إنجلترا – كانت كرة القدم تنشط على المستوى المحلى والقومى، بحيث أن موضوع مباريات اليوم كان يمثل الأرضية المشتركة للمحادثة بين أى اثنين من العمال الرجال فى إنجلترا أو اسكتلندا، وبحيث أن عشرات قليلة من اللاعبين أصبحوا يمثلون المحور المشترك للحديث بين الجميع.

ولا زلنا لم نفهم بعد طبيعة ثقافة كرة القدم فى تلك الفترة وقبل أن تتغلغل عميقاً فى الثقافات الحضرية والصناعية للبلدان الأخرى[٥٢]. لكن من السهل فهم هيكلها الاجتماعى – الاقتصادى لأنه أقل غموضاً. فقد وضعتها فى الأصل الطبقات الوسطى المرتبطة بنظام التعليم العام كرياضة للهواة ولتربية الشخصية، وبحلول عام ١٨٨٥ أضفى عليها الطابع البروليتارى بسرعة، وبذلك اكتسبت

طابع الاحتراف. وكانت نقطة التحول الرمزية - والمعترف بها كمواجهة طبقية - هى هزيمة فريق الأولد إيتونيان على يد بولتون أوليمبك فى نهائى كأس عام ١٨٨٣.

ومع إضفاء طابع الاحتراف انسحبت معظم الشخصيات النخبوية الوطنية التى كانت تدعم الهدف الخيرى والأخلاقى تاركة إدارة الأندية فى يد رجال الأعمال المحليين وغيرهم من الأعيان الذين حافظوا على صورة كاريكاتورية مثيرة وساخرة عن العلاقات الطبقية فى الرأسمالية الصناعية بحكم أنهم أرباب أعمال يستعملون قوة عمل أغلبها بروليتارى اجتذبتهم إلى تلك الصناعة [كرة القدم - المترجم] الأجور المرتفعة وفرصة الحصول على ثروة قبل التقاعد (مباريات التكريم) وقبل كل شىء فرصة الشهرة. ويلاحظ أن طبيعة احتراف كرة القدم فى بريطانيا يختلف كثيراً عن الاحتراف فى رياضات الأرستقراطيين والطبقة الوسطى (الكريكيت) أو التى يسيطرون عليها (السباق) أو تلك التى تمثل مهرجانا ترفيهيا ووسيلة لمحترفيها للهروب من قدر الطبقة العاملة والتى تعد نموذجا لبعض رياضات الفقراء (الملاكمة)[٥٣].

ومن المحتمل جداً أن لاعبى كرة القدم كانوا يأتون من بين صفوف العمال المهرة وليس غير المهرة[٥٤]. على العكس من الملاكمة وهى رياضة استمدت لاعبيها من بيئات كانت القدرة فيها على الاعتماد على النفس مفيدة من أجل البقاء فى الأحياء العشوائية بالمدن الكبرى، أو تمثل جزءاً من ثقافة الرجولة المهنية كما هو الحال فى المناجم. وعلى الرغم من أن الطبيعة الحضرية والعمالية لجماهير كرة القدم أمر ثابت[٥٥]، إلا أن تركيبة هذا الجمهور الدقيقة حسب العمر أو الأصل الاجتماعى ليست واضحة، كذلك ليس من الواضح كيفية تطور ثقافة "المشجعين" وممارساتهم ولا الحد الذى كان فيه المتحمس العادى لكرة القدم لاعباً هاوياً نشطاً (على العكس من مشجع أو متابع السباقات). ومن الناحية الأخرى فمن الواضح أنه بينما كان أقرانه حسب مقولة أحد المتشددين العماليين يؤمنون معاً بالمسيح وكيرهاردى وهدرزفيلد يونيتد فإن الحركة العمالية المنظمة فى مجموعها لا تتحمس لهذا الأمر شأنه فى ذلك شأن الجوانب غير السياسية الأخرى لوعى الطبقة العاملة. بل وعلى النقيض من الديموقراطية الاشتراكية فى وسط أوروبا لم تطور الحركة العمالية البريطانية منظماتها

الرياضية الخاصة بها باستثناء أندية الدراجات فى تسعينيات القرن التاسع عشر والتى لوحظ ارتباطاتها مع الفكر التقدمى(٥٦).

وإذا كنا نعرف القليل عن الرياضة الجماهيرية فى بريطانيا (كرة القدم) فإننا نعرف الأقل عن وضعها فى القارة. ويبدو أن الرياضة التى استوردت من بريطانيا ظلت حكراً على الطبقة الوسطى لمدة أطول مما حدث فى بلدها الأصلية لكن جاذبية كرة القدم فى أعين الطبقة العاملة واستبدال كرة القدم الشعبية (المحترفة) بكرة الطبقة الوسطى (الهواة) وتوحد الجماهير الحضرية مع الأندية تطورت كلها بصورة تشبه ما حدث فى بريطانيا(٥٧). أما الاستثناء الأكبر فكان ركوب الدراجات بجانب المسابقات الأشبه بالفن عنها بالرياضات فى الهواء الطلق مثل المصارعة (والتى كانت المدرسة الرياضية الألمانية تتشكك فيها لكنها كانت تحظى بالشعبية). وربما كانت رياضة الدراجات فى القارة هى الرياضة الشعبية الحديثة الوحيدة – كما يدل على ذلك بناء ملاعب سباق الدراجات فى المدن الكبرى –أربعة منها فى برلين قبل عام ١٩١٣– وتأسيس دورة فرنسا عام ١٩٠٣. ويبدو أنه فى ألمانيا على الأقل كان كبار متسابقى الدراجات المحترفين من العمال(٥٨). كما وجدت مسابقات الاحتراف فى فرنسا من عام ١٨٨١ وفى سويسرا وايطاليا من عام ١٨٩٢ وفى بلجيكا من عام ١٨٩٤ ولا ريب أن الاهتمام التجارى بهذه الرياضة من جانب الصناع والمعلنين عجل من شعبيتها.

(٣)

كانت إقامة وجود طبقى لنخبة قومية من الطبقة الوسطى والعضوية فى طبقة وسطى أوسع بكثير أمراً أكثر صعوبة لكنه كان أمرا عاجلا فى وقت تزايدت فيه بسرعة المهن التى تكسب أصحابها وضع الطبقة المتوسطة فضلا عن تزايد أعداد الراغبين فى الانخراط فى تلك المهن فى البلدان الصناعية. ولم يكن معيار عضوية تلك الطبقات أمراً بسيطاً مثل المولد وملكية الأرض والعمل اليدوى والعمل المأجور، وإذا كان التمتع بحد أدنى مقبول اجتماعياً من الملكية والدخل الشرط الضرورى لهذه العضوية، إلا أنه لم يكن شرطاً كافياً. وبالإضافة إلى

ذلك فمن طبيعة الأمور كانت هذه الطبقة تضم أشخاصاً (أو عائلات) ذات نطاق عريض من الثروة والنفوذ وتنحو كل شريحة منها أن تتعالى على من هم دونها.

ومما صعب كثيراً من وجود معايير واضحة للتمييز الاجتماعي ميوعة الحدود. فحيث أن الطبقة الوسطى كانت هى الموقع الأساسى للحراك الاجتماعى وترقية الذات الفردية لم يكن من الممكن منع الدخول إليها. والحق أن المشكلة ثنائية الطابع، فكيف يمكن أولاً تعريف وفصل النخبة الوطنية الحقيقية للطبقة الوسطى العليا بعد أن تتآكل المعايير الثابتة نسبياً التى يمكن بها تحديد عضوية الطبقة فى المجتمعات المحلية المستقرة، وبعد أن تتوقف اعتبارات الأصل الأسرى والقرابة والمصاهرة عن أن تكون معايير هادية فى هذا الصدد. وكيف يمكن ثانياً تحديد الهوية والوجود لتلك الكتلة الكبيرة نسبياً من الذين لا ينتمون لهذه النخبة ولا "لعامة الجماهير" – ولا حتى لذلك القطاع البادى التدنى من الطبقة الوسطى الدنيا الذى صنفه مراقب بريطانى بحسم مع العمال اليدويين على أنه ينتمى إلى عالم "المدارس الداخلية"[٦٠]. فهل يمكن تعريفه أو هل يمكن أن يعرف نفسه إلا بأنه "يتألف فى الأساس من العائلات التى فى سبيلها إلى الصعود الاجتماعى" حسبما قال مراقب فرنسي للأوضاع فى بريطانيا، وماذا يتبقى بعد أن تستبعد الجماهير الواضحة التصنيف ومعها "الطبقة الاستقراطية" من تعداد السكان كما فعل أحد الإنجليز[٦١]. من ناحية أخرى ظهرت مشكلة لم تكن على البال لتزيد الوضع تعقيدا: وهى نشاط النساء المتحررات من بين الطبقة الوسطى بشكل متزايد على الساحة العامة. فبينما ازداد أعداد الأولاد فى المدارس الفرنسية بين عامى ١٨٩٧ و ١٩٠٧ بشكل متواضع، زادت أعداد التلميذات بنسبة ١٧٠%.

وكان النموذج الواضح للشرائح العليا من الطبقة الوسطى هو المعايير والمؤسسات الخاصة التى عملت فيما سبق على تمييز الطبقة الأرستقراطية العليا: إذ كان يجب فقط توسيعها وتكيفها. والمثال الأعلى الجديد هو إدماج للطبقتين لا تظهر فيه العناصر الجديدة باعتبارها جديدة، لكن لم يكن هذا المثال قابلاً للتحقق بشكل كامل حتى فى بريطانيا حيث كان يمكن لأسرة من المصرفيين من توتنجهام أن تتزاوج مع الأسرة الملكية على مدى عدة أجيال. وكان الذى سمح بحدوث محاولات الاستيعاب هذه (بقدر ما سمحت المؤسسات

القائمة) هو عنصر الحركة الذى ميز بين أجيال البورجوازية العليا المستقرة وبين الجيل الأول من المتسلقين إلى تلك الطبقة[٦٢]. كذلك مكن الاكتساب السريع للثروات الطائلة الجيل الأول من البلوتوقراط (الأغنياء أصحاب السلطة) أن يدخلوا بأموالهم إلى الوسط الأرستقراطى الذى كان فى البلاد البورجوازية لا يقوم فحسب على الألقاب والسلالة، وإنما كذلك على امتلاك المال الكافى للإنفاق على أسلوب حياة مسرف[٦٣]. وقد انتهز البلوتوقراط هذه الفرصة بحماس فى بريطانيا خلال عصر الملك إدوارد[٦٤]، لكن الاستيعاب الفردى لم يكن يفيد سوى أقلية ضئيلة.

ومع ذلك كان يمكن ملاءمة معيار الأصل الأرستقراطى كى يحدد نخبة من الطبقة الوسطى العليا الجديدة ذات حجم كبير نسبياً. ومن هنا نشأ اهتمام متحمس فى الولايات المتحدة بعلم الأنساب خلال تسعينيات القرن التاسع عشر، وكان فى المقام الأول بين النساء، إذ أن جمعية بنات الثورة الأمريكية Daughters of the American Revolution (١٨٩٠) عاشت وازدهرت بينما أفلت جمعية أبناء الثورة الأمريكية التى سبقتها بقليل. وعلى الرغم من أن الهدف الظاهر لتلك الجمعيات كان تمييز الأمريكيين البيض والبروتستانت المحليين عن كتل المهاجرين الجدد، إلا أن الهدف كان تكوين شريحة عليا من بين بيض الطبقة الوسطى. وفى عام ١٩٠٠ لم يكن لجمعية بنات الثورة الأمريكية سوى ثلاثين ألف عضوة معظمهن فى معاقل الأسر الغنية القديمة فى كونيكتيكت ونيويورك وبنسلفانيا وكذلك بين مليونيرات الثراء المفاجئ فى شيكاغو[٦٥]. وكانت مثل هذه المنظمات تختلف عن المحاولات الأخرى الأكثر انحصاراً لإقامة مجموعات من العائلات فى هيئة نخبة شبه أرستقراطية (من خلال إنشاء سجل اجتماعى وما أشبه). ونقطة الاختلاف أنها كانت تنشط على المستوى القومي، إذ كان من المحتمل أن تعثر جمعية بنات الثورة الأمريكية الأكثر انفتاحاً على أعضاء ملائمين فى مدن مثل أوماها، بينما لم يكن من المحتمل أن تفعل ذلك جمعية **السجل الاجتماعى** ذات الطابع النخبوى المغرق. وما زال تاريخ بحث الطبقة الوسطى عن الأنساب لم يكتب لكن التركيز الأمريكى المنتظم على هذا النشاط فى تلك الفترة كان أمراً طاغياً إلى حد ما آنذاك.

أما ما يفوق ذلك فى الأهمية إلى حد بعيد فكان التعليم مضافاً إليه رياضات

الهواة فى بعض الجوانب وقد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً به فى البلدان الأنجلوساكسونية. ذلك لأن التعليم لم يكن فحسب يقدم وسيلة ملائمة من المقارنة الاجتماعية بين الأفراد والأسر المفتقرين من البداية إلى العلاقات الشخصية، بل كان وسيلة لتأسيس أنماط مشتركة من القيم والسلوك على المستوى الوطنى، ويقدم مجموعة من الشبكات المترابطة بين خريجى المؤسسات المتقاربة. كما يقدم بشكل غير مباشر من خلال تأسيس مفهوم الزمالة الدراسية شبكة قوية من الاستقرار والاستمرارية بين الأجيال. بجانب ذلك كان يقدم –وإن بشكل محدود– إمكانية التوسع للنخبة المتوسطة العليا التى أضفى عليها الطابع الاجتماعى شكلا ملائما مقبولا.

والحقيقة أن التعليم فى القرن التاسع عشر كان أكثر المعايير شيوعاً وملاءمة لتحديد الترتيب الطبقى الاجتماعى، وإن لم يكن من الواضح متى حدث هذا بالضبط. فالتعليم الابتدائى يصنف الشخص على أنه ينتمى للطبقات الأدنى، بينما كان المعيار الأدنى للحصول على مكانة الطبقة المتوسطة هو التعليم الثانوى بعد سن الرابعة عشرة وإلى السادسة عشرة. أما التعليم العالى باستثناء أشكال معينة من التعليم المهنى المحدد، فكان يؤهل الشخص بوضوح لعضوية الشريحة العليا من الطبقة الوسطى وغير ذلك من النخب. ويتبع ذلك انزواء التقليد الذى كان يفرض على رجال الأعمال إرسال أبنائهم إلى أعمالهم وهم فى أواسط العقد الثانى من العمر أو تجاهلهم للتعليم الجامعى. ومن المؤكد أن ذلك حدث فى ألمانيا حيث رفضت ثلاث عشرة مدينة من بين أربع عشرة مدينة صناعية فى إقليم الراين عام ١٨٦٧ أن تساهم فى الاحتفال بالعيد الخمسين لجامعة بون بحجة أن الصناعيين وأبناءهم لم ينتفعوا بخدمات هذه الجامعة[٦٦]. وبحلول تسعينيات القرن التاسع عشر ارتفعت نسبة طلبة جامعة بون من أبناء بورجوازية الملاك من حوالى ثلاثة وعشرين بالمائة إلى دون الأربعين فى المائة بقليل. بينما هبطت نسبة أبناء البورجوازية المهنية التقليدية من اثنين وأربعين فى المائة إلى واحد وثلاثين فى المائة[٦٧]. ومن المحتمل ان ذلك التطور وقع فى بريطانيا وإن كان المراقبون الفرنسيون فى تسعينيات القرن التاسع عشر لاحظوا بدهشة أن الفرنسيين نادراً ما كانوا يتركون المدرسة بعد سن السادسة عشرة[٦٨]. ومن المؤكد أن ذلك الوضع لم يستمر فى حالة الطبقة الوسطى العليا وإن لم تجر دراسات منظمة حول هذا الموضوع.

ومن ناحية أخرى كان التعليم الثانوى يقدم معياراً عريضاً لعضوية الطبقة الوسطى بحيث جعل مهمة تحديد أو اختيار النخب المتنامية بسرعة أمرا صعباً، وإن كانت تلك النخبة قليلة العدد، والتى أدارت بالفعل الشئون الوطنية للبلدان سواء أطلقنا عليها اسم الطبقة الحاكمة أو "المؤسسة". وحتى فى إنجلترا -التى لم يوجد فيها نظام تعليم ثانوى حتى القرن العشرين- تشكلت طبقة فرعية من "المدارس العامة" داخل التعليم الثانوى. وقد تحددت معالمها رسمياً لأول مرة فى ستينيات القرن التاسع عشر ونمت عن طريق توسيع المدارس التسع التى كانت توصف بذلك الإسم فى تلك الفترة (من ٢٧٤١ تلميذ عام ١٨٦٠ إلى ٤٥٥٣ تلميذ عام ١٩٠٦) وعن طريق إضافة المزيد من المدارس المعترف بانتمائها إلى طبقة النخبة. وقبل عام ١٨٦٨ كانت حوالى العشرين مدرسة على الأكثر تستطيع الزعم بأنها تتمتع بتلك المكانة، ولكن حسب تقديرات هنى Honey فإنه بحلول عام ١٩٠٢ كانت هناك قائمة مختصرة على الأقل تتكون من أربع وستين مدرسة من هذا النوع مع وجود حوالى ستين مدرسة ذات وضع غير واضح.(٦٩)

كما توسعت الجامعات فى تلك الفترة بسبب زيادة أعداد المنخرطين فيها وليس بسبب إنشاء جامعات جديدة. غير أن هذا النمو كان كبيراً إلى درجة أنه أثار القلق حول زيادة أعداد الخريجين على الأقل فى ألمانيا. وتضاعفت أعداد الطلبة فى ألمانيا تقريباً بين أواسط سبعينيات القرن التاسع عشر وأواسط الثمانينيات كما تضاعفت فى نفس الفترة فى النمسا وفرنسا والنرويج وازدادت بأكثر من الضعف فى بلجيكا والدنمرك.(٧٠) وكانت درجة النمو فى الولايات المتحدة مدهشة، فبحلول عام ١٩١٣ كان يوجد ٣٨,٦ طالب من كل عشرة آلاف نسمة من سكان ذلك البلد بالمقارنة مع نسبة ٩-١١,٥ (وأقل من ٨ فى بريطانيا وإيطاليا) فى القارة الأوروبية(٧١). لقد كانت مشكلة تحديد النخبة الفاعلة داخل العدد المتزايد ممن يملكون مؤهل العضوية التعليمى مشكلة حقيقية.

وبالمعنى العام تعرض هذا التحديد لهجمة من جانب عملية التأسيس، إذ أن **الكتاب السنوى للمدارس العامة** (الذى صدر ابتداء من عام ١٨٨٩) حدد عدد المدارس ذات العضوية فيما يسمى بمؤتمر نظار المدارس، وهو مجموعة محددة المعالم على المستوى المحلى أو حتى العالمى تضم أشخاصاً متقاربين، وان لم

يكونوا متساوين. وقام كتاب **الكليات الأمريكية** لبيرد (الذى صدر فى سبع طبعات خلال الفترة بين ١٨٧٩ و١٩١٤) بعمل مماثل بالنسبة للكليات التى تدرس "الآداب الإغريقية" والتى كانت عضويتها تدل على النخبوية بين مجموع طلبة الجامعات الأمريكية. ومع ذلك أدت رغبة الطامحين إلى محاكاة مؤسسات الطبقات التى حققت إنجازها إلى أن يصبح من المرغوب فيه وضع خط بين "الطبقات الوسطى العليا" الحقيقية أو النخب،وبين أولئك المتساوين الذين هم أقل مساواة من الآخرين[٧٢]. ولم يكن السبب فى ذلك محض التعالى بل إن النخبة الوطنية المتنامية كانت كذلك تتطلب بناء شبكة فعالة من التفاعل.

ويمكن القول أننا نجد هنا أهمية مؤسسة الزمالة الدراسية التى تطورت والتى بدونها لم يكن من الممكن وجود شبكة للزملاء القدامى. ويبدو أن حفلات عشاء الزملاء القدامى فى بريطانيا قد بدأت فى سبعينيات القرن التاسع عشر، كما بدأت روابط الزملاء القدامى فى نفس الفترة وتضاعفت أعدادها على نحو خاص فى تسعينيات ذلك القرن وأعقبها بعد وقت قليل اختراع رابطة الزمالة المدرسية على النحو الملائم[٧٣]. ولا يبدو أن عادة إرسال الأبناء للالتحاق بمدارس آبائهم القديمة قد بدأت قبل نهاية القرن التاسع عشر لتصبح بعدها أمراً عادياً: إن خمسة بالمائة فقط من تلاميذ أرنولد أرسلوا أبناءهم إلى مدرسة رجبى[٧٤].

وفى الولايات المتحدة بدأ إنشاء أقسام الخريجين فى سبعينيات القرن التاسع عشر لتكون "حلقات من الرجال المثقفين الذين لم يكونوا يتعرفون على بعضهم البعض بدون تلك الوسيلة"[٧٥]. وكذلك تأسس بعد فترة قليلة نظام جماعات الخريجين فى الكليات الذى موله الخريجون، الذين لم يظهروا مدى ثرائهم من خلال ذلك فحسب ومدى وجود الروابط بين الأجيال، بل كذلك – وكما حدث فى تطورات مماثلة فى الاتحادات الطلابية الألمانية[٧٦] – أظهروا سلطتهم على الجيل الأصغر. وهكذا نجد لجماعة بيتا ثيتا بى Beta Theta Pi ستة عشر قسماً للخريجين عام ١٨٨٩ ومائة وعشرة عام ١٩١٣، وكان لها بيت واحد للخريجين عام ١٨٨٩ (وان كان البعض الآخر تحت الإنشاء) وسبعة وأربعون عام ١٩١٣. وأنشأت جماعة دلتا ثيتا أول رابطة للخريجين لها عام ١٨٧٦ ووصل عددها فى عام ١٩١٣ إلى مائة.

وفى الولايات المتحدة وألمانيا كان دور هذه الشبكات بين الأجيال يؤدى بشكل واع، لأن دور هذه المنظمات فى البلدين كمزود للخدمة العامة بالرجال كان واضحاً جداً. إذ أن "الزملاء القدامى" النشطين فى رابطة كيزنر Kosener -وهى من منظمات النخبة من هذا النوع فى سبعينيات القرن التاسع عشر- كانوا يضمون بين صفوفهم ثمانية عشر وزيرا و٨٣٥ موظفاً عموميا و٦٤٨ فى سلك القضاء و١٢٧ موظفا بلديا و١٣٠ جنديا و٦٥١ طبيباً (١٠% منهم من الموظفين) و٤٣٥ مدرساً ثانوياً وجامعياً و٣٣١ محامياً. وتفوقت هذه الأعداد كثيراً على ٢٥٧ من ملاك الأراضى و٢٤١ مصرفياً ومدير شركة وتاجر و٧٦ من العاملين فى المهن التقنية و٢٧ من العاملين فى المهن العلمية و٣٧ فناناً ومحرراً[٧٧]. كذلك ركزت روابط الخريجين الأمريكية المبكرة على نوعية الخريجين (ففى عام ١٨٨٩ افتخرت جماعة بيتا ثيتا بى بأن من أعضائها تسعة من أعضاء مجلس الشيوخ وأربعين من أعضاء مجلس النواب وستة سفراء وخمسة عشر من حكام الولايات). ولكن كما يظهر من الجدول رقم ٢ فإن التطورات السياسية والاقتصادية أدت إلى أفول مكانة هذه النوعية لدى الروابط التى أخذت فى العقد الأول من القرن العشرين تبرز أعضاءها من الرأسماليين.

الجدول رقم ٢

خريجو دلتا كابا إيسيلون Selta Kappa Epislon (Dartmouth (دارتموث)[٧٨]

	الخمسينيات (قرن ١٩)	التسعينيات (قرن ١٩)
الخدمة المدنية والقانون	٢١	٢١
الطب	٣	١٧
الكهنوت	٦	١٠
التدريس	٨	١٢
الأعمال	٨	٢٧
الصحافة والمهن الفكرية	١	١٠
أخرى	٣	٥
الإجمالي	٥٠	١٠٢

وبالفعل كانت جماعة مثل دلتا كابا إيسيلون Delta Kappa Epsilon جمعية رهيبة من رجال الأعمال إذ كانت فى عام ١٩١٣ تضم من بين أعضائها

كابوت لودج وثيودور روزفلت وثمانية عشر من مصرفيىي نيويورك البـــارزين ومنهم ج. ب. مورجان وهوتين وتسعة رجال أعمال أقوياء من بوسطون وثلاثة من أقطاب شركة ستاندارد أويل بل وحتى جيمس هيل، وويرهاوزر من ولايـــة مينيسوتا البعيدة. ويمكن القول بالنسبة لبريطانيا أن الشبكات غير الرسمية التـــى أنشأتها المدارس والكليات وتدعمها الاستمرارية الأســـرية والـــروابط العلميـــة والأندية كانت أكثر فعالية من الروابط الرسمية. ويمكن أن نحكم على مدى هذه الفاعلية بسجل بعض المؤسسات مثل هيئة فك الشفرة فى بلتشلى وهيئة العمليات الخاصة فى الحرب العالمية الثانية(٧٩).

أما الروابط الرسمية اللهم إلا إذا كانت مقصورة بعمد على نخبـــة معينـــة- مثل رابطة كيزنر الألمانية التى ضمت ثمانية بالمائة من الطلاب الألمـــان عـــام ١٨٨٧ وخمسة بالمائة عام ١٩١٤،(٨٠) فكان هدفها العام أغلـــب الظـــن تقـــديم المعايير العامة "للاعتراف" من جانب المجتمع. وكانت العضوية فى أى رابطـــة للآداب الإغريقية وامتلاك أية رابطة عنق ذات خطوط مائلة بمزيج من الألوان يفى بغرض التمييز حتى فى تلك الروابط ذات الطابع المهنى والتـــى تضـــاعفت أعدادها بنهاية التسعينيات من القرن التاسع عشر(٨١).

ومع ذلك كانت الأداة غير الرسمية الحاسمة لإضفاء الترتيب الطبقى علـــى نظام مفتوح ومتوسع نظريا هى الانتقاء الذاتى للشركاء الاجتماعيين المقبـــولين، ويتحقق هذا قبل أى شئ آخر عن طريق الميل الأرستقراطى القديم للرياضة بعد تحولها إلى نظام من المسابقات الرسمية ضد خصوم يتم انتقاؤهم علـــى أســـس اجتماعية معينه. ومما له مغزى أن أفضل معيار يحدد نوعية مجتمع المدرســـة العامة وطبيعتها يمكن اكتشافه من خلال دراسة أى المدارس مستعدة لأن تلعـــب مباريات ضد بعضها البعض(٨٢).

وفى الولايات المتحدة تحددت جامعات النخبـــة (أو "رابطـــة الغـــار" Ivy League) على الأقل فى الشمال الشرقى المهيمن من الـــبلاد بواســـطة اختيـــار الكليات الراغبة فى التبارى مع بعضها فى كرة القدم وهـــى رياضـــة جامعيـــة الأصول فى ذلك البلد. وليس من الصدفة أن المباريات الرياضية الرسمية بـــين جامعتى أوكسفورد وكمبريدج تطورت أساساً بعد عام ١٨٧٠ ولاسيما بين عامى ١٨٩٠ و١٩١٤ (انظر الجدول رقم ٣). وفى ألمانيا كان هذا المعيار الاجتماعى

يعترف بصفة خاصة بالخاصية التى تميز الشباب الجامعى كجماعة اجتماعية خاصة عن سائر المجتمع على أساس مفهوم القابلية للمبارزة، وبعبارة أخرى امتلاك معيار محدد لمستوى اجتماعى للتفوق والتميز[٨٤]. أما فى أماكن أخرى فقد جرى إخفاء التمييز فعليا فى نظام كان مفتوحاً بالاسم فقط.

الجدول رقم ٣

مسابقات أكسفورد وكمبريدج المنتظمة حسب تاريخ تأسيسها[٨٣].

التاريخ	عدد المسابقات	الرياضة
قبل ١٨٦٠	٤	الكريكيت، التجديف، الراكيت، التنس.
ستينيات (القرن ١٩)	٤	ألعاب القوى، الرماية، البلياردو، سباق الخيل.
سبعينيات (القرن ١٩)	٤	الجولف، كرة القدم، الرجبى، البولو.
ثمانينيات (القرن ١٩)	٢	اختراق الضاحية، التنس
تسعينيات (القرن ١٩)	٥	الملاكمة، الهوكى، التزلج، السباحة، كرة الماء.
١٩٠٠ – ١٩١٣	٨	الجمباز، هوكى الجليد، لاكروس (لعبة كرة بمضارب طويلة المقابض) ، سباق الدراجات البخارية، شد الحبل، المبارزة، سباق السيارات، سباق الدراجات لصعود التلال (وقد ألغيت بعض هذه المسابقات فيما بعد).

ويعيدنا هذا إلى أحد أهم الممارسات الاجتماعية الجديدة فى الفترة التى ندرسها ألا وهى الرياضة. ومازال التاريخ الاجتماعى لرياضات الطبقة العليا والطبقة الوسطى لم يكتب بعد،[٨٥] ولكن يمكن الإشارة إلى ثلاثة أشياء في هذا الإطار. **أولاً:** تمثل العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر تحولاً حاسماً فى انتشار الرياضات القديمة واختراع رياضات جديدة وتأسيس معظم الرياضات على نطاق قومى بل وحتى عالمى. **وثانياً:** كان هذا التأسيس بمثابة نافذة لاستعراض الرياضات يمكن مقارنتها (وان بطريقة لا تخلو من السخرية)

بموضة المباني العامة والتماثيل في السياسة وبمثابة أداة لبسط نطاق النشاطات التي كانت آنذاك مقصورة على الأرستقراطية والبورجوازية الغنية القادرة على استيعاب أساليب حياتها في المدى المتسع للطبقات الوسطى. أما كون الرياضة في القارة الأوروبية ظلت مقصورة على نخبة ضيقة قبل ١٩١٤ فهذا شئ آخر. **وثالثاً**: مثلت الرياضة أداة للجمع بين الأشخاص ذوى المكانة الاجتماعية المتعادلة والذين يفتقرون خارج مجالها إلى روابط اجتماعية أو عضوية اقتصادية ، بل وربما مثلت قبل أى شئ فرصة لدور جديد **للمرأة البورجوازية**.

وتمثل الرياضة هذا العوامل الثلاثة التي أصبحت من أهم سمات الطبقة المتوسطة. لقد اخترع التنس في بريطانيا عام ١٨٧٣ واكتسب شهرته الوطنية الكلاسيكية (فى ومبلدون) عام ١٨٧٧ أى قبل أربعة أعوام من شهرة التنس في أمريكا وأربعة عشر عاماً من فرنسا.. كذلك اكتسب كأس ديفيد وضعه الدولى المنظم عام ١٩٠٠. ولم ينبنى التنس مثله في ذلك مثل الجولف -وهو رياضة أخرى مثلت نقطة جاذبية غير عادية للطبقة الوسطى- على مجهود الفريق. كما أن أنديته – التي كانت أحياناً تدير ممتلكات عقارية باهظة الثمن تتطلب صيانة مكلفة – لم ترتبط "بدورى"، وكانت تنشط كمراكز اجتماعية فعلية أو ممكنة. وفى حالة الجولف كان ذلك أساساً بالنسبة للرجال (ثم على نطاق واسع لرجال الأعمال منهم) أما في حالة التنس فكان لشباب الطبقة الوسطى من الجنسين.

وبالإضافة إلى ذلك فمما له مغزى أن المسابقات التنافسية للنساء سرعان ما أعقبت إقامة مسابقات تنافسية للرجال. إذ دخلت مسابقات فردى النساء فى دورة ومبلدون بعد سبع سنوات من بدء مسابقة فردى الرجال ودخلت إلى البطولتين القوميتين الأمريكية والفرنسية بعد ست سنوات من تأسيسهما(٨٦).

وهكذا وللمرة الأولى تقريباً منحت الرياضة نساء الطبقات العليا والوسطى دوراً عاماً معترفاً به كأفراد متميزات عن وظائفهن كزوجات أو بنات أو أمهات أو شريكات للرجال، وغير ذلك من أدوار التبعية للرجال داخل وخارج الأسرة. على أن دور الرياضة في تحرير النساء يتطلب إهتماماً أكثر مما حظى به حتى الآن، وهو الاهتمام الذى تتطلبه علاقتها مع سفريات وعطلات الطبقة الوسطى.(٨٧)

واعتقد أنه ليس من الأهمية بمكان توثيق القول بأن مأسسة الرياضة حدثت فى العقود الأخيرة فى القرن التاسع عشر، فحتى فى بريطانيا لم تكد تتأسس قبل سبعينيات القرن- إذ يعود تاريخ الدورى والكأس إلى عام ١٨٧١، وبطولة المقاطعات للكريكيت ترجع إلى عام ١٨٧٣. وبعد ذلك التاريخ اخترعت عدة رياضات جديدة: التنس، البادمنتون (لعبة تشبه التنس-المترجم)، الهوكى، كرة الماء، وغيرها، أو جرى طرحها على المستوى القومى (الجولف) أو وضعت فى نظام (الملاكمة). أما فى مناطق أوروبا الأخرى فكانت الرياضة بالمعنى الحديث استيراداً للقيم الاجتماعية وأساليب الحياة من بريطانيا قام به أساساً من تأثروا بالنظام التعليمى للطبقة العليا البريطانية مثل البارون دى كوبرتين المعجب بالدكتور أرنولد[٨٨]. والمهم هو السرعة التى أدخلت بها تلك القيم حتى وان استغرقت عملية المأسسة فترة أطول.

وهكذا جمعت رياضة الطبقة الوسطى بين عاملين من عوامل اختراع التقاليد السياسية والاجتماعية. إذ أنها من ناحية مثلت جهداً واعياً وإن لم يكن رسمياً على الدوام لتشكيل نخبة حاكمة على النموذج البريطانى لتكتمل أو تتنافس مع النماذج الأوروبية الأرستقراطية العسكرية الأقدم، أو تسعى للحلول محلها، وترتبط حسب الوضع المحلى مع العناصر المحافظة أو الليبرالية فى الطبقات العليا والوسطى المحلية[٨٩].

ومن الناحية الأخرى كانت تمثل محاولة أكثر تلقائية لرسم حدود للطبقة فى وجه الجماهير من خلال التركيز المنتظم على الهواية كمعيار رياضة الطبقة العليا والوسطى (كما هو ملحوظ فى التنس وكرة الرجبى بالمقارنة مع كرة القدم واتحاد الرجبى والألعاب الأولمبية). ومع ذلك فقد كانت تمثل كذلك محاولة لإيجاد نمط محدد وجديد من نشاطات وقت الفراغ للبورجوازية ومعه أسلوب حياة للجنسين ولسكان الضواحى وسكان المدن سابقاً[٩٠]. وكانت بمثابة المعيار المرن والقابل للتوسع لعضوية الجماعة.

ومن ناحية أخرى جمعت رياضة الجماهير ورياضة الطبقة المتوسطة بين اختراع التقاليد السياسية والاجتماعية بطريقة أخرى، وذلك من خلال تقديم الوسيلة للهوية القومية والمجموعات المتنافسة. ولم يكن هذا أمراً جديداً فى حد ذاته، ذلك لأن التمارين البدنية الجماهيرية ارتبطت طويلاً بالحركات الليبرالية

القومية (فى التورنر Turner الألمانى والسوكولس Sokols التشيكى) أو بالهوية القومية (الرماية بالبنادق فى سويسرا). بل إن المقاومة التى أبدتها حركة الألعاب الرياضية الألمانية لأسباب قومية فى العموم والعداء للبريطانيين على وجه الخصوص أبطأت إلى حد كبير من تقدم الرياضات الشعبية فى ألمانيا[٩١]. وقدمت نشأة الرياضة التعبير الجديد عن القومية من خلال اختيار أو اختراع رياضات خاصة بالقوميات – كرة الرجبى الويلزية المتميزة عن كرة القدم الإنجليزية، وكرة القدم الجايلية فى ايرلندا (١٨٨٤) والتى اكتسبت تأييداً شعبياً حقيقياً بعد حوالى عشرين سنة[٩٢]. ومع ذلك وعلى الرغم من أن الربط المحدد بين التدريبات البدنية والقومية كجزء من الحركات القومية ظل مهما كما هى الحال فى البنغال.[٩٣] إلا أنه بحلول ذلك الوقت أصبح أقل أهمية من ظاهرتين أخريين.

أولاهما هى التدليل المحسوس على الروابط التى تجمع بين كل سكان الدولة القومية بصرف النظر عن الاختلافات المحلية والإقليمية كما فى كل ثقافة كرة القدم الإنجليزية أو فى مؤسسات رياضية مثل سباق ركوب الدراجات فى فرنسا (١٩٠٣) والذى أعقبه سباق إيطاليا (١٩٠٩). وازدادت أهمية تلك الظواهر من حيث أنها تطورت بشكل تلقائى أو عبر آليات تجارية. أما الظاهرة الثانية فتتألف من المسابقات الرياضية الدولية التى سرعان ما أضيفت إلى المسابقات القومية ووصلت إلى تجسدها الكامل فى ١٨٩٦ بإحياء الدورات الأولمبية. وإذا كنا اليوم ندرك جيداً مدى التعبير القومى البديل الذى تخلفه هذه المسابقات، إلا أنه من المهم أن نذكر أنه قبل عام ١٩١٤ لم تكن قد بدأت إلا بالكاد تكتسب طابعها الحديث.

وفى البداية عملت هذه المسابقات "الدولية" على التأكيد على وحدة الأمم أو الإمبراطوريات بنفس الطريقة التى نشطت بها المسابقات بين الأقاليم والمناطق. وكانت المباريات الرياضية البريطانية– وهى فى العادة الرائدة– تجعل أمم الجزر البريطانية تواجه بعضها بعضا (ففى كرة القدم: بريطانيا فى سبعينيات القرن التاسع عشر وإيرلندا التى دخلت فى الثمانينيات)، أو تجعل أنحاء مختلفة من الإمبراطورية البريطانية تواجه بعضها (المباريات الإختبارية للعبة الكريكيت والتى بدأت عام ١٨٧٧). وكانت أول مباراة دولية خارج الجزر

البريطانية تلك التى حدثت بين النمسا والمجر (١٩٠٢).

وظل طابع الهواية مسيطراً على الرياضة الدولية، مع استثناءات محدودة، وهو يعنى سيطرة رياضة الطبقة الوسطى حتى فى مجال كرة القدم حيث تكون اتحاد كرة القدم، الدولى (الفيفا) فى عام ١٩١٤ من بلاد ليست فيها حركة تأييد واسعة لتلك الرياضة (فرنسا، بلجيكا، الدنمرك، هولندا، أسبانيا، السويد، سويسرا). وظلت الدورات الأولمبية هى الحلبة الدولية لهذا الرياضة. وبهذا القدر فإن التحديد للهوية القومية فى وجه الأجانب من خلال الرياضة فى تلك الفترة استمر على ما يبدو وفى المقام الأول ظاهرة طبقة وسطى.

وقد يكون هذا فى حد ذاته أمراً مهماً لأنه -وكما رأينا فإن الطبقات الوسطى بالمعنى العريض وجدت أن تعريف هوية الجماعة الذاتية أمر بالغ الصعوبة لأن تلك الطبقات لم تكن فى الواقع جماعة صغيرة إلى الحد الذى يمكنها من إقامة شكل من أشكال العضوية فى ناد على المستوى القومى، وهو ما كان يوجد على سبيل المثال بين من تخرجوا من جامعتى أكسفورد وكمبريدج. كما أن هذه الطبقات لم تكن متحدة بقدر مشترك وتضامن ممكن مثل العمال.[٩٤] وعلى الجانب السلبى سهل على تلك الطبقات أن تفصل نفسها عمن هم أدنى منها بوسائل منها الإصرار المتصلب على الهواية فى الرياضة وعلى قيم وأسلوب حياة "الإحترام" بجانب الفصل فى مناطق السكنى.

وعلى الناحية الإيجابية يمكن القول بأنه سهل على هذه الطبقات إيجاد نوع من الإحساس بالإنتماء معاً من خلال الرموز الخارجية والتى كان من أهمها على الأرجح رموز القومية (الوطنية والإمبريالية) فكانت أسهل وسيلة تمكنت بها الطبقة المتوسطة الجديدة والصاعدة من إدراك نفسها بشكل جماعى هى باعتبارها جوهر الطبقة الوطنية.

ويثور لدينا تساؤل لا تسمح لنا هذه الدراسة بمتابعته. فقط يمكننا أن نشير إلى وجود أدلة ظاهرة عليه نراها فى جاذبية الوطنية لدى شريحة العمال البريطانيين ذوى الياقات البيضاء فى خلال فترة الحرب فى جنوب أفريقيا[٩٥] وفى الدور الذى قامت به المنظمات الجماهيرية اليمينية- وغالبها يتألف من الطبقة الوسطى وليس من النخبة- فى ألمانيا منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر

فصاعداً وجاذبية النزعة الوطنية عند شوشنرر Schonerer فى أوساط طلاب الجامعات (الناطقين بالألمانية)، وهى شريحة من الطبقة الوسطى اتسمت فى عدد من البلدان الأوروبية بالطابع القومى العميق(٩٦). وكانت النزعة القومية التى تنامت تحددت فى الأغلب الأعم من جانب اليمين السياسى. ففى تسعينيات القرن التاسع عشر تخلت المعاهد الرياضية الألمانية ذات الأصول الليبرالية القومية عن ألوانها (أعلامها) القومية القديمة بشكل جماعى لتتبنى الراية الجديدة ذات الألوان السوداء والبيضاء والحمراء: وفى عام ١٨٩٨ لم تحتفظ سوى مائة من أصل ٦٥٠١ رابطة رياضية بالعلم القديم الأسود والأحمر والذهبى(٩٧).

ومن الواضح أن القومية أصبحت البديل عن التماسك القومى فى كنيسة قومية أو فى ظل أسرة مالكة أو غير ذلك من التقاليد التى تجلب التماسك أو توجد الصور الذاتية الجماعية. لقد أصبحت ديانة علمانية جديدة وكانت الطبقة الأكثر احتياجاً لهذا النوع من التماسك هى الطبقة الوسطى الجديدة المتزايدة، أو بالأصح تلك الكتلة المتوسطة الكبيرة التى افتقرت وبشكل لافت للنظر لأى شكل آخر من أشكال التماسك. وفى هذه النقطة ومرة ثانية يتطابق اختراع التقاليد السياسية مع اختراع التقاليد الاجتماعية.

(٤)

من السهل للغاية تحديد مجموعات "التقاليد المخترعة" فى البلدان الغربية بين عامى ١٨٧٠ و١٩١٤. وقد أوردنا فى هذا الفصل أمثلة كافية عن هذه الاختراعات من روابط الزمالة المدرسية، واحتفالات اليوبيل الملكية، ويوم الباستيل، وبنات الثورة الأمريكية، وعيد الأول من مايو، ونشيد الدولة، والألعاب الأولمبية، إلى نهائى الكأس ودورة فرنسا للدراجات كطقوس شعبية، وإرساء عبادة العلم فى الولايات المتحدة. كذلك ناقشنا التطورات السياسة والتحولات الاجتماعية التى قد تفسر هذه التجمعات، وان كنا تعرضنا للأخيرة بشكل أكثر إيجازاً أو أكثر نظرية من السابقة. ذلك أنه لسوء الحظ من السهل توثيق دوافع ونوايا الأشخاص الذين يشغلون مناصب تمكنهم من التأسيس الرسمى لهذه المبتكرات ولنتائجها، وهذا أسهل من متابعة الممارسات الجديدة التى تنشأ تلقائياً

على المستوى الشعبى. إن المؤرخين البريطانيين فى المستقبل وهم يسعون إلى البحث المماثل فى ظواهر أواخر القرن العشرين لن يجدوا صعوبة كبيرة فى تحليل النتائج الاحتفالية مثلاً لاغتيال إيرل أوف مونتباتن مثلما سوف يجدوا فى تحليل طبيعة ممارسات جديدة مثل شراء لوحات للسيارات بأسعار خيالية. وعلى أى حال فهدف هذا الكتاب هو تشجيع دراسة الموضوعات الجديدة نسبياً، ولن يكون هناك مجال للزعم باننا نعالجها بطريقة تتجاوز الأسلوب المبدئى.

ومع ذلك تظل هناك ثلاثة جوانب من "اختراع التقاليد" فى تلك الفترة تستحق التعليق الموجز فى ختام هذا الفصل.

الجانب الأول: هو التمييز بين الممارسات الجديدة فى تلك الفترة التى استمرت وتلك التى لم تستمر. ويبدو من النظرة إلى الوراء أن الفترة التى تلت الحرب العالمية الأولى تمثل فاصلاً بين لغات الخطاب الرسمى، وذلك ما حدث فى دنيا الزى العسكرى حيث أخلت البزات التى يمكن تسميتها بالمسرحية مكانها للبزات الواقعية. وكانت البزات الرسمية المبتدعة للحركات الجماهيرية فى فترة ما بين الحربين -والتى لم يراع فى وضعها أبداً اعتبار التمويه- تتجاهل الألوان الفاقعة وتفضل الألوان الداكنة مثل الأسود والبنى فى بزات الفاشست والوطنيين الاشتراكيين(النازية)[٩٨]. ولا ريب أن اختراع الثياب المزركشة للمناسبات الطقسية قد استمر للرجال فى الفترة بين ١٨٧٠ و١٩١٤، وإن كنا لا نجد أمثلة حاضرة للذهن إلا ربما من ناحية امتداد بعض الأساليب القديمة إلى المؤسسات الجديدة ذات الطبيعة المشابهة، وكذلك المكانة المشابهة حسب المأمول، مثل الأرواب وأغطية الرأس والدرجات الجامعية. صحيح أن الأزياء القديمة قد استمرت، ولكن يجد المرء الانطباع الواضح بأن الفترة كانت تعيش فى هذا الصدد على ما كان مخزوناً لديها من رأسمال.

ومع ذلك ومن الناحية الأخرى فقد طورت بوضوح من اللغة القديمة بحماس خاص. وقد ذكرنا بالفعل جنون التماثيل والمبانى العامة المزينة بالرموز والمجازات. وليس ثمة شك فى أن هذا التيار وصل إلى الذروة بين عامى ١٨٧٠ و١٩١٤. ومع ذلك فقد قدر للغة الخطاب الرمزى هذا أن تأفل فجأة وبشكل مثير فى فترة ما بين الحربين. وثبت أن هذه الموضة المدهشة كانت قصيرة العمر شأنها فى ذلك شأن فورة أخرى معاصرة من الرمزية وهى "الفن الجديد". ذلك

لأن كلا من الانتحال الواسع النطاق للرمزية والمجازات. التقليدية لصالح الأهداف العامة وارتجال لغة جديدة مبهمة تدور حول رمزية النبات والأنثى، وتتسم بتعدد مساراتها على نحو لم يكن يلائم الأغراض الاجتماعية التى أوجدتـه إلا بشـكل مؤقت وعابر. وقد نتساءل عن السبب وراء ذلك، لكن ليس هـذا هـو المكـان المناسب للمناقشة.

ومن الناحية الأخرى يمكن القول أن لغة أخرى من الخطاب الرمزى العام، ألا وهى اللغة المسرحية، كانت أكثر ديمومة. ولـم تكـن الاحتفـالات العامـة والمهرجانات والاجتماعات الحاشدة الطقسية الطابع جديدة على الإطلاق، لكـن التوسع فيها للأغراض الرسمية وللأهداف غير الرسمية العلمانية (المظـاهرات الحاشدة ومباريات كرة القدم وما أشبه) فى تلك الفترة كان أمرا يشـد الانتبـاه. وقد ذكرنا بعض الأمثلة فيما سبق.

وبالإضافة إلى ذلك فإن إنشاء الساحات الطقسية الرسمية –وهو ما فعلتـه القومية الألمانية بوعى– كان فيما يبدو يحدث بشكل منتظم حتى فى البلدان التى لم تعره كبير اهتمام – لندن فى عهد إدوارد مثلاً – ولا يجب أن نغفل اختـراع أبنية جديدة بشكل أساسى فى تلك الفترة للمناسبات والطقـوس الحاشـدة مثـل ملاعب كرة القدم المكشوفة والمغطاة[٩٩]. ويشير حضور الأسرة المالكة لنهـائى الكأس فى ويمبلى (بدأ فى عام ١٩١٤) واستخدام مبانى مثل قصر الرياضة فـى برلين أو مضمار الدراجات الشتوى فى باريس من جانب الحركات الجماهيريـة فى فترة ما بين الحربين فى تلك البلدان إلى إنشاء مساحات رسـمية للطقـوس الحاشدة العامة (مثل الميدان الأحمر بدءاً من عام ١٩١٨) وهـو مـا شـجعته الأنظمة الفاشية بشكل منهجى منظم. ونلاحظ عبوراً على أنـه مما يتسـق مـع استنفاد لغة الرموز العامة القديمة كانت المواقع الجديدة لهـذه الطقوس العامـة تركز على البساطة والضخامة بدلاً من الزينات المجازية فى القرن التاسع عشر مثل مبنى رينجستراس فى فيينا أو نصب فيكتور إيما نويل فى روما [١٠٠] وهـو اتجاه نرى بوادره بالفعل فى الفترة التى درسناها.[١٠١]

وهكذا تحول التركيز على مسرح الحياة العامة من تصميم مناظر مسرحية مفصلة ومنوعة يمكن "قراءتها" كما يقـرأ الرسـم الكاريكـاتيرى أو السـجادة المصورة إلى حركة الممثلين أنفسهم– إما فى المواكب العسكرية والملكية. وهى

أقلية طقسية تنشط لصالح الجمهور العام المتفرج، أو فى بوادرها فى الحركات الشعبية الحاشدة فى تلك الحقبة (مثل مظاهرات عيد مايو) والمناسبات الرياضية الحاشدة الكبرى التى قدر لها أن تتطور بعد عام ١٩١٤. وبدون الحديث أكثر عن ذلك الشكل من فرض الطابع الطقسى العام لا يبدو من غير المعقول أن نربطه بتدهور التراث القديم وإدخال الطابع الديموقراطى على السياسة.

ويتعلق الجانب الثانى من التقاليد المخترعة فى تلك الفترة بالممارسات المرتبطة بطبقات أو شرائح اجتماعية معينة تتميز عن مختلف الشرائح الاجتماعية التى تضمها التكوينات الأوسع مثل الدول أو "الأمم". وبينما صممت بعض هذه الممارسات بشكل رسمى كعلامات على الوعى الطبقى، مثل ممارسات يوم الأول من مايو بين العمال، واختراع أو إحياء الزى الفلاحى التقليدى بين الفلاحين (الأغنى فى الواقع)، وعدد كبير منهم لا يعتبرون فلاحين نظرياً. وكان الكثير من تلك الممارسات بدأتها الشرائح العليا فى المجتمع أصلا وفرضت على الآخرين أو تكيفوا معها.

والحق أن الرياضة هى المثل الواضح هنا. فقد رسم الخط الطبقى الفاصل بثلاثة طرق من أعلى: بالحفاظ على سيطرة الأرستقراطية أو الطبقة الوسطى على المؤسسات الحاكمة، وبالاستئثار الإجتماعى أو بصورة أكثر شيوعاً، وبارتفاع كلفة أو ندرة المعدات الرأسمالية المطلوبة (ساحات التنس الحقيقية أو مراعى صيد الطيور)، ولكن فوق كل هذا بالفصل الصارم بين الهواية، وهى معيار الرياضة عند الطبقات الأعلى والإحتراف وهو مثيلها المنطقى لدى الطبقات الحضرية الأدنى وطبقات العمال[١٠٢]. ونادراً ما تطورت الرياضة الخاصة بالطبقة على هذا النحو الواعى بين العوام. وإذا تطورت على هذا النحو كان ذلك عن طريق تبنى التدريبات الرياضية للطبقات العليا عادة، وإبعاد من كانوا يمارسونها فى السابق، ثم تطوير عدد محدد فى الممارسات على أسس إجتماعية جديدة (ثقافة كرة القدم)

ومن المرجح أن الممارسات التى تسربت بهذه الطريقة إلى المستويات الإجتماعية الأدنى من الأرستقراطية إلى البورجوازية، ومن البورجوازية إلى طبقة العمال- كانت أمراً مهيمناً فى تلك الحقبة ليس فى الرياضة فحسب بل فى الأزياء والثقافة المادية عموماً إذا وضعنا فى الاعتبار قوة النزعة الاستعلائية

بين الطبقة الوسطى والقيم البورجوازية فى تحسين الذات والإنجاز بين صفوة طبقة العمال(١٠٣). والحاصل أن هذه الممارسات تحولت لكن ظلت أصولها التاريخية واضحة. ولم تكن الحركة فى الاتجاه المناقض غائبة لكنها كانت أقل وضوحا فى فترة الدراسة. إذ قد تعجب الأقليات (الأرستقراطيون والمفكرون والشواذ) بالثقافات والنشاطات الفرعية للعوام فى الحضر، مثل موسيقى قاعة الرقص.

غير أن الاستيعاب الرئيسى للممارسات الثقافية نشأ بين الطبقات الدنيا أو لصالح جمهور عام حاشد لم يكن زمنه قد أتى بعد. وكانت بعض علاماته ظاهرة قبل عام ١٩١٤ وإن جاءت أساساً عبر الترفيه وفوق كل شئ عبر الرقص الاجتماعى الذى يمكن ربطة بتزايد تحرر النساء: موضة رقصات الراجتايم (نوع من موسيقى الجاز القديمة-المترجم) أو التانجو. ومع ذلك لا نملك أى دراسة مسحية للمبتكرات الثقافية فى تلك الفترة. إلا أنه يلاحظ تطور ثقافات وممارسات فرعية نابعة من أرضية الطبقات الأدنى التى لا تدين بشئ للنماذج المستقاة من الطبقات الاجتماعية الأعلى – وذلك من المؤكد نتاج جانبى لعملية التحضر والهجرة الجماعية. ومن الأمثلة على هذا ثقافة التانجو فى مدينة بيونس إيريس.(١٠٤) ولكن يظل مدى مشروعية دخولها فى مناقشة حول اختراع التقاليد أمراً مطروحاً للجدل.

والجانب الثالث والأخير هو العلاقة بين "الاختراع" و"النشوء التلقائى"، بين التخطيط والنمو. وهذا أمر قد يحير المراقبين على الدوام فى المجتمعات الجماهيرية الحديثة. ذلك أن للتقاليد المخترعة وظائف اجتماعية وسياسية ذات مغزى وهى لم تكن لتوجد أو تترسخ لو لم تكتسب تلك الوظائف. ولكن إلى أى مدى يمكن التحكم فيها، ومدى التعمد فى استخدامها أو حتى اختراعها، لكى يتم التحكم فيها واضحة فى الغالب. إذ يظهر كلا الأمرين فى السياسية وفى مجال الأعمال (فى المجتمعات الرأسمالية) بشكل رئيسى بالنسبة للأولى (الاستخدام). وفى هذا الصدد فإن من يعتقدون بنظرية المؤامرة والذين يعارضون هذا التحكم يتمتعون بموقف له وجاهة منطقية بل وتدعمه الأدلة.

ولكن يبدو كذلك من الواضح أن أكثر أمثلة التحكم نجاحاً هى تلك التى تستغل ممارسات تلبى بوضوح حاجة تشعر بها جماعات معينة من الناس، وإن

لم تكن بالضرورة تفهم تلك الحاجة صراحة. فلا يمكن فهم سياسات القومية الألمانية فى الإمبراطورية الثانية من أعلى فحسب، إذ قيل إن القومية قد أفلتت إلى حد ما من سيطرة أولئك الذين وجدوا من المفيد لهم استغلالها – على الأقل فى تلك الفترة(١٠٥). إن الأذواق والموضات –ولاسيما فى مجال الترفيه العام– لا يمكن أن "تخلق" إلا فى حدود ضيقة للغاية. بل لابد من اكتشافها قبل استغلالها وتشكيلها. ومهمة المؤرخ هى اكتشافها بأثر رجعى –وفهم سبب الشعور بتلك الاحتياجات فى الوقت نفسه فى إطار المجتمعات المتغيرة فى ظروف تاريخية متغيرة.



الهوامش

1- G. L. Mosse, 'Caesarism and Movements', Journal of Contemporary History, vi, no. 2 (1971), pp. 167-82; G. L. Mosse, The Nationalisation of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the 3rd Reich (New York, 1975); T. Nipperdey, 'Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert', Historische Zeitschrift (June 1968), pp. 529-85, esp. 453n, 579n.

2- Eugen Weber, Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914 (Stanford, 1976).

٣- ثبت هذا بشكل نهائى عام ١٩١٤ على يد الأحزاب الاشتراكية فى الدولية الثانية التى لم تزعم فحسب أنها دولية فى نطاقها بل بالفعل كانت أحياناً تنظر إلى نفسها رسمياً على أنها ليست أكثر من فروع قومية لحركة عالمية. ('Section Francaise de l'Internationale Ouvriere)

4- Graham Wallas, Human Nature in Politics (London, 1908), p. 21.

5- Emile Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life (London, 1976). First French Publication 1912.

6- J. G. Frazer, The Golden Bough, 3rd edn (London, 1907-30); F. M. Cornford, From Religion to Philosophy: A Study of the Origins of Western Speculation (London, 1912).

٧- قد يكون ذلك لأنهم تمكنوا من إبعاد كل ما لا يمكن تعريفه بأنه سلوك تعظيمى عقلى من مجال نظرتهم مما أدى عقب السبعينيات من القرن التاسع عشر إلى تضيق مجال موضوعهم إلى حد كبير.

8- Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France, Everyman edn, p. 74.

9- J.P. Mayer, Political Thought in France From the Revolution to the 5th Republic (London, 1961), pp. 84-8.

10- Jean Touchard, La Gauche en France depuis 1900 (Paris, 1977), p. 50.

11- Maurice Dommanget, Eugene Pottier, Membre de la Commune et Chantre de Internationale (Paris, 1971), ch. 3.

12- M. Agulhon, 'Esquisse pour une Archeologie de la Republique; l'Allegorie Civique Feminine'. Annales ESC, xxviii (1973), pp. 5-34; M. Agulhon, Marianne au Combat: l'Imagerie et la Symbolique Republicaines de 1789 a 1880 (Paris, 1979).

13- Sanford H. Elwitt, The Making of the 3rd Republic: Class and Politics in France, 1868-84 (Baton Rouge, 1975).

14- Georges Duveau, Les Instituteurs (Paris, 1957); J. Ozouf (ed.), Nous les Maitres d'Ecole: Autobiographies d'Instituteurs de la Belle Epoque (Paris, 1967).

15- Alice Gerard, La Revolution Francaise: Mythes et Interpretations, 1789-1970 (Paris, 1970), ch. 4.

16- Charles Rearick, 'Festivals in Modern France: The Experience of the 3rd Republic', Journal of Contemporary History, xii, no. 3 (July 1977), pp. 435-60; Rosemonde Sanson, les 14 Juillet, Fete et Conscience Nationale, 1789-1975 (Paris, 1976), with bibliography.

١٧- بالنسبة للأغراض السياسية لمعرض ١٨٨٩ انظر:

Debora L. Silverman, 'The 1889 Exhibition: The Crisis of Bourgeois Individualism', Oppositions, A Journal for Ideas and Criticism in Architecture (Spring, 1977), pp. 71-91.

18- M. Agulhon, 'La Statuomanie et l'Histoire', Ethnologie Francaise, nos. 3-4 (1978), pp. 3-4.

19- Agulhon, 'Esquisse Pour une Archeologie'.

20- Whitney Smith, Flags through the Ages (New York, 1975), pp 116-18.
يبدو أن الراية القومية ذات الألوان السوداء والحمراء والذهبية قد ظهرت من واقع الحركة الطلابية فى الفترة التى أعقبت حقبة نابوليون لكنها فى ثورات ١٨٤٨ كانت راية الحركة الوطنية. وأدت المقاومة ضد جمهورية فايمار إلى تحول رايتها القومية إلى راية حزبية - بل أن ميليشيا الحزب الاشتراكى الديموقراطى اتخذت منها اسمها وإن كان اليمين المعادى للجمهورية منقسماً بين الراية الإمبراطورية والراية الاشتراكية القومية التى تخلت عن التصميم التقليدى ثلاثى الألوان ربما بسبب ارتباطه بليبرالية القرن التاسع عشر ولأنه قد لا يعبر بشكل كاف عن القطيعة الحاسمة مع الماضى. ومع ذلك فقد حافظت على الوضع اللونى الأساسى للإمبراطورية البسماركية (الأسود والأبيض والأحمر) بينما ركزت على اللون الأحمر والذى كان حتى ذلك الحين يرمز فقط إلى الحركات الاشتراكية والعمالية. وقد عادت كل من ألمانيا الاتحادية، وألمانيا الديموقراطية إلى ألوان عام ١٨٤٨ بدون إضافات فى حالة الأولى وبإضافة مناسبة فى حالة الثانية مستقاة من النموذج الأساسى الشيوعى والسوفيتى وهو المطرقة والمنجل.

21- Hans-Georg John, Politik und Turnen: die deutsche Turnerschaft als nationale Bewegung im deutschen Kaiserreich von 1871-1914 (Ahrensberg bei Hamburg, 1976), pp. 41ff.

٢٢- "شاء القدر ورغم طبيعته أن يصبح نحاتاً للنصب التذكارية قدر له أن يحتفل بالفكرة الإمبراطورية لويليام الثانى فى تماثيل هائلة من البرونز والحجر وبلغة الصور فى مبالغة عاطفية"

Ulrich Thieme and Felix Becker, Allgemeines Lexikon der Bildenden Kunstler von der Antike bis zur Gegenwart (Leipzig, 1907-50), iii, p.185. See also in general entries under Begas, Schilling, Schmitz.

23- John, op. cit., Nipperdey, Nationalidee', pp. 577ff.

24- J. Surel, 'La Premiere Image de John Bull, Bourgeois Radical, Anglais Loyaliste (1779-1815)', Le Mouvement Social, cvi (Jan-Mar. 1979), pp. 65-84; Herbert M. Atherton, Political Prints in the Age of Hogarth (Oxford, 1974), pp. 97-100

25- Heinz Stallmann, Das Prinz-Heinrichs-Gymnasium zu Schoneberg, 1890-1945. Geschichte einer Schule (Berlin, n. d. [1965]).

٢٦- لم يكن هناك فى الواقع أى نشيد قومى ألمانى. فمن بين الأناشيد الثلاثة المتنافسة كانت "عشت فى إكليدسية المجد" Heil Dir Im Siegerkranz (على نغمة النشيد الأنجليزى "حفظ الله الملك") الأكثر ارتباطاً بإمبراطور بروسيا لكنها كانت الأقل فى أثارة الحماس الوطنى

أما أغنية "انتباه علـــى نهـــر الـــراين" Watch on the Rhine و"ألمانيـــا فـــوق الجميـــع" Deutschland uber Alles فكانتا تعتبران متكافئتان حتى عام ١٩١٤ لكن "ألمانيا" المتلائمة أكثر مع السياسة الإمبراطورية التوسعية تغلبت على "الراين" التى كانت صـــلاتها تقتصـــر على مجرد العداء للفرنسيين. وقد ساد النشيد السابق بحلول عام ١٨٩٠ فى أوساط المعاهد الرياضية الألمانية وزادت شعبيته وإن كانت تلك الحركة معنية بنشيد "الراين" الذى زعمت أنه فعال فى حشد الجماهير.انظر: John, op. cit., pp. 38-39.

27- Stallmann, op. cit., pp. 16-19.

28- R. E. Hardt, Dir Beine der Hohenzollern (E. Berlin, 1968).

29- H. U. Wehler, Das deutsche Kaiserreich 1871-1918 (Gottingen, 1973), pp. 107-10.

٣٠- مازال تاريخ هذه الاحتفالات لم يكتب بعد ولكن يبدو من الواضح أنها أخـــذت تتأســـس بشكل متزايد على النطاق القومى فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. انظر:
G. W. Douglas, American Book of Days (New York, 1937); Elizabeth Hough Sechrist, Red Letter Days: A Book of Holiday Customs (Philadelphia, 1940).

31- R. Firth, Symbols, Public and Private (London, 1973), pp. 358-9; W. E. Davies, Patriotism on Parade: The Story of Veterans and Hereditary Organisations in America 1783-1900 (Cambridge, Mass., 1955), pp. 218-22; Douglas, op. cit., pp. 326-7.

٣٢- أدين بهذه الملاحظة للبروفيسور هيربرت جوتمان H. Gutman.

33- Source: Stamps of the World 1972: A Stanley Gibbons Catalogue (London, 1972).

٣٤- كان اليوبيل فى الماضى باستثناء معناه فى الإنجيل يعنى مجرد العيـــد الخمســـينى. ولا يوجد دليل قبل أواخر القرن التاسع عشر على أن الأعياد المئوية أو الأعياد لفترات أقل من خمسين عاماً منفردة أو جماعية كانت مناسبات للاحتفالات العامة. ويذكر المعجم الإنجليزى الحديث الصادر فى ١٩٠١ The New English Dictionary تحـــت كلمـــة "اليوبيـــل" أن عددها زاد فى العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر فى إشارة إلى الملكة فيكتوريا فـــى ١٨٨٧ و١٨٩٧ واليوبيل السويسرى للاتحـــاد البريـــدى عـــام ١٩٠٠ وغيـــر ذلـــك مـــن الاحتفالات. "المجلد الخامس، ص٦١٥.

35- J. E. C. Bodley, The Coronation of Edward VII: A Chapter of European and Imperial History (London, 1903), pp. 153, 201.

36- Maurice Dommanget, Histoire du Premier Mai (Paris, 1953), pp. 36-7.

37- A. Van Gennep, Manuel de Folklore Francais I, iv, Les Ceremonies Periodiques Cycliques et Saisonnieres, 2: Cycle de Mai (Paris, 1949), p. 1719.

38- Engels to Sorge 17 may 1893, in Briefe und Auszuge aus Briefen an F. A. Sorage u.A. (Stuttgart, 1906), p. 397. See also Victor Adler, Aufsatze, Reden und Briefe (Vienna, 1922), i, p. 69.

39- Dommanget, op. cit., p. 343.

40- E. Vanderveld and J. Destree, Le Socialisme en Belgique (Paris, 1903), pp. 417-18.

41- Maxime Leroy, La Coutume Ouvriere (Paris, 1913), i, p. 246.

42- E. J. Hobsbawm, 'Man and Women in Socialist Iconography', History Workshop, vi (Autumn 1978), pp. 121-38; A. Rossel, Premier Mai. Quatre-Vingt-Dix ans de Luttes Populaires dans le Monde (Paris, 1977).

43- Edward Welbourne, The Miners' Unions of Northumberland and Durham (Cambridge, 1923), p. 155; John Wilson, A History of the Durham Miners' Association 1870-1904 (Durham, 1907), pp. 31, 34, 59; W. A. Moyes, The Banner Book (Gateshead, 1974). ويبدو أن هذه التظاهرات السنوية قد نشأت في يوركشاير على ١٨٦٦.

44- Carl Schorske, German Social Democracy, 1905-17: The Development of the Great Schism (New York, 1965 edn), pp. 91-7.

45- M. Ermers, Victor Adler: Aufstieg u. Grosse einer sozialistischen Partei (Vienna and Leipzig, 1932), p. 195.

46-Helmut Hartwig, 'Plaketten zum 1. Mai 1934-39', Aesthetik und Kommunikation, vii, no, 26 (1976), pp. 56-9.

٤٧- قال جول فاليز Valles بلهجة احتقارية في لندن عام ١٨٧٢ "إن العامل نفسه لا يرتدي الطاقية والقميص" وذلك على العكس من الباريسين الواعيين طبقياً. انظر:

Paul Martinez, The French Communard Refugees in Britain, 1871- 1880 (Univ. of Sussex Ph. D. thesis, 1981), p. 341.

٤٨- تمثل طاقية (كاب) هاري الشبيه بكاب الصياد مرحلة انتقالية إلى كاب آندي Andy الذي انتشر بعد ذلك وساد بين الجميع.

49- Stephan Hermlin, Abendlicht (Leipzig, 1979), p. 92.

50- Tony Mason, Association Football and English Society, 1863-1915 (Brighton, 1980).

51- Cf. David B. Smith and Gareth W. Williams, Field of Praise: Official History of The Welsh Rugby Union, 1881-1981 (Cardiff, 1981).

٥٢- كان العاملون البريطانيون بالخارج هم فى الغالب من نشروها ومعهم فرق من المصانع المحلية ذات الإدارة البريطانية ولكن بالرغم من أن هذه الرياضة قد توطنت بحلول عام ١٩١٤ فى بعض العواصم والمدن الصناعية بالقارة الأوربية إلا أنها لم تكد تصبح بعد رياضة جماهيرية.

53- W. F. Mandle, 'The Professional Cricketer in England in the Nineteenth Century', Labour History (Journal of the Ausralian Society for the Study of Labour History), xxiii (Nov. 1972), pp. 1-16; Wray Vamplew, The Turf: A Social and Economic History of Horse Racing (London, 1976).

54- Mason, op. cit., pp. 90-3.

55- Mason, op. cit., pp. 153-6.

٥٦- يذكر فى هذا الصدد أندية كلاريون للدراجات كما يذكر إنشاء نادى أودبى Oadby للدراجات على يد ناشط محلى راديكالى عمالى ومستشار للأبرشية. وكانت طبيعة تلك الرياضة – التى مارسها فى إنجلترا عاده الهواة الشبان – تختلف تماماً عن الرياضات البروليتارية الشعبية. انظر:

David Prynn, 'The Clarion Clubs, Rambling and Holiday Associations in Britain since the 1890s' Journal of Contemporary History, xi, nos. 2 and 3 (July 1976), pp. 65-77; anon., 'The Clarion Fellowship', Marx Memorial Library Quarterly Bulletin, lxxvii (Jan-Mar. 1976), pp. 6-9; James Hawker, A Victorian Poacher, ed. G. Christian (London, 1961), pp. 25-6.

٥٧- من بين أربعة وأربعين عضواً أمكن التعرف عليهم فى الفترة ١٩٠٤ – ١٩١٣ فى نادى شالكه Schalke ١٩٠٤ بمنطقة الرور كان خمسة وثلاثون من عمال المناجم أو العمال أو الحرفيين وفى أعوام ١٩١٤ – ١٩٢٤ كانت أعدادهم ثلاثة وسبعون من بين ثمانية وثمانين عضواً، وفى ١٩٢٤ – ١٩٣٤ كان العدد واحد وتسعون من بين مائة وعشرين. انظر:

Siegfried Gehrmann, 'Fussball in einer Industrieregion', in J. Reulecke and W. Weber (eds.), Familie, Fabrik, Feierabend (Wuppertal, 1978), pp. 377-98.

58- Annemmarie Lange, Das Wilhelminische Berlin (E. Berlin, 1967), ch. 13, esp. pp. 561-2.

59- Dino Spatazza Moncada, Storia del Ciclismo dai Primi Passi ad Oggi (Parma, n.d.).

60- W.R. Lawson, John Bull and his Schools: A Book for Parents, Ratepayers and Men of Business (Edinburgh and London, 1908), p. 39.

61- Pual Descamps, L'Education dans les Ecoles Anglaises, Bib. De la Science Sociale (Paris, Jan. 1911), p. 25; Lawson, op. cit., p. 24.

62- Descamps, op. cit., pp. 11, 67.

63- Ibid., p. 11.

64- Jamie Camplin, The Rise of the Plutocrats: Wealth and Power in Edwardian England (London, 1978).

65- Davies, Patriotism on Parade, pp. 47, 77.

٦٦- وردت فى:

E. J. Hobsbawm, The Age of Capital (London, 1977), p. 59; F. Zunkel, 'Industrieburgertum in Westdeutschland', in H. U. Wehler (ed.), Moderne deutsche Sozialgeschichte (Cologne and Berlin, 1966), p. 323.

67- K. H. Jarausch, 'The Social Transformation of the University: The Case of Prussia 1865-1915', Journal of Social History, xii, no. 4 (1979), p. 625.

68- Max Leclerc, L'Education des Classes Moyennes et Dirigeantes en Angleterre (Paris, 1894), pp. 133, 144; p. Bureau, 'Mon Sejour dans une Petite Ville d'Angleterre', La Science Sociale (suivant la Methode de F. Le Play), 5th yr, ix (1890), p. 70. Cf. also Patrick Joyce, Work, Society and Politics: The Culture of the Factory in Later Victorian England (Brighton, 1980), pp. 29-34.

69- J. R. de S. Honey, Tom Brown's Universe: The Development of the Victorian Public School (London, 1977), p. 273.

70- J. Conrad, 'Die Frequenzverhaltnisse der Universitaten der hauptsachlichsten Kulturlander auf dem Europaischen Kontinent', Jahrbucher F. N. Ok u. Statistik, 3rd series, i (1891), pp. 376-94.

71- Joseph Ben- David, 'Professions in the Class System of Present-Day Societies', Current Sociology, xii, no. 3 (1963-4), pp. 63-4.

٧٢- 'يعود سبب التعالى العام للإنجليز الصاعدين فى السلم الاجتماعى إلى أن تعليم الطبقات المتوسطة ينحو إلى أن يصيغ نفسه على نموذج تعليم الشرائح العليا من الطبقة الوسطى وإن فى وقت أقل وبتكلفة أقل'. انظر: Descamps, L'Education dans les Ecoles Anglaises, p. 67، ولم تكن تلك الظاهرة شأناً بريطانياً محضاً.

73- The Book of Public School, Old Boys, University, Navy, Army, Air Force and Club Ties, intro. by James Laver (London, 1968), p. 31; see also Honey, op. cit.

74- Honey, op. cit., p. 153.

75- W. Raimond Baird, American College Fraternities: A Descriptive Analysis of the Society System of the Colleges of the US with a Detailed Account of each Fraternity, 4th edn (New York, 1890), pp. 20-1.

76- Bernard Oudin, Les Corporations Allemands d'Etudiants (Paris, 1962), p. 19; Detlef Grieswelle, 'Die Soziologie der Kosner Korps 1870-1914', in Student und Hochschule im 19 Jahrhundert: Studien und Materialien (Gottingen, 1975).

77- Grieswelle, op. cit., p. 357.

78- Delta Kappa Epsilon Catalog (1910).

79- R. Lewin, Ultra Goes to War (London, 1980 edn), pp. 55-6.

80- Grieswelle, op. cit., pp. 349-53.

٨١- يورد بيرد Baird واحد وأربعون رابطة فى عام ١٩١٤ لم تـذكر عـام ١٨٩٠ وقـد تشكلت ثمانية وعشرون منها بعد عام ١٩٠٠ وتشكلت عشرة قبل ١٨٩٠. وقد اقتصـرت ثمانية وعشرين منها على المحامين والأطباء والمهندسين وأطباء الأسنان وغير ذلـك مـن التخصصات المهنية.

82- Honey, op. cit., pp. 253ff.

83- Calculated from Royal Insurance Company, Record of Sports, 9th edn (1914).

84- Gunter Botzert, Sozialer Wandel der studentischen Korporationen (Munster, 1971), p. 123.

٨٥- لمعلومات ذات صلة انظر:

Carl Diem, Weltgeschichte des Sports und der leibeserziehung (Stuttgart, 1960); Kl. C. Wildt, Daten zur Sportgeschichte. Teil 2. Europa von 1750 bis 1894 (Schorndorf bei Stuttgart, 1972).

86- Encyclopaedia of Sports (S. Brunswick and New York, 1969 edn): Lawn Tennis.

٨٧- حول الإدراك المبكر لنادى التنس باعتباره 'جزء من ثورة أبناء وبنات الطبقة الوسطى' انظر:

T. H. S. Escott, Social Transformations of the Victorian Age (London, 1897), pp. 195-6, 444. See also R. C. K. Ensor, England 1870-1914 (Oxford, 1936), pp. 165-6.

88- Pierre de Coubertin, L'Ecole en Angleterre (Paris, 1888); Diem, op. cit., pp. 1130f.

89- Marcel Spivak, "Le Developpement de l'Education Physique et du Sport Francais de 1852 a 1914', Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine, xxiv (1977), pp. 28-48; D. Lejeune, 'Histoire Sociale et Alpinisme en France, XIX-XX s.' ibid., xxv (1978), pp. 111-28.

٩٠- ينبغى تمييز هذا من الأنماط الرياضية المعروفة، وشغل أوقات الفراغ خارج المنزل لدى الأرستقراطية القديمة والعسكريين حتى وإن اتجه هؤلاء أحياناً إلى رياضات جديدة وأشكال جديدة من الرياضة.

91- John, op. cit., pp. 107ff.

92- W. F. Mandle, 'Sport as Politics. The Gaelic Athletic Association 1884-1916', in R. Cashman and M. Mckernan (eds.), Sport in History (Queensland U. P., St Lucia, 1979).

93- John Rosselli, 'The Self-Impage of Effeteness: Physical Education and Nationalism in 19th Century Bengal', Past and Present, 86 (1980), pp. 121-48.

٩٤- سيكون من المهم أن ننظر فى حالة البلدان التى تسمح لغاتها بوضع الفارق فى التغيرات فى الاستخدام الاجتماعى المتبادل لتاء المخاطب الفرد وهى رمز الأخوة الاجتماعية بالإضافة إلى كونها رمز عمق الصلة الاجتماعية. واستخدام هذه التاء مألوف بين الطبقات العليا بين الطلاب (وبين الطلاب السابقين فى حالة خريجى المعاهد الفنية الفرنسية) وبين الضباط وما أشبه. وكان العمال يستخدمونها عادة حتى عندما لم يكن يعرف أحدهم الآخر انظر: Leo Uhen, Gruppenbewusstsein und informelle Gruppenbidung bei deutschen Arbeitern im Jahrhundert der Industrialisierung (Berlin, 1964), pp. 106-7، وقد أرست الحركات العمالية هذا الأمر بين أعضائها ("سيدى العزيز وأخى").

95- Richard Price, An Imperial War and the British Working-Class: Working-Class Attitudes and Reactions to the Boer War, 1899-1902 (London, 1972), pp. 72-3.

٩٦- نلاحظ أنه فى ألمانيا قاومت اتحادات الطلاب النخبوية مبدأ العداء للسامية على العكس من الاتحادات غير النخبوية وإن كانت تطبقه فى الواقع Grieswelle, op. cit., p. 353 وبالمثل فقد فرضت المعاداة للسامية على حركة المعاهد الرياضية الألمانية بواسطة ضغوط

من.أسفل فى مواجهة بعض المقاومة من القيادة الليبرالية القومية القديمة للحركة .John, op cit., p. 65

97- John, op. cit., p. 37.

٩٨- يبدو أن أزهى تلك البزات كانت القمصان الزرقاء وأربطة العنق الحمراء لحركات شباب الاشتراكيين، ولا أعلم بوجود قمصان حمراء أو برتقالية أو ذهبية اللون ولا توجد ثياب احتفالية متعددة الألوان حقاً.

99- Cf. Wasmuth's Lexikon der Baukunst (Berlin, 1932), iv: 'Stadthalle', ; W. Scharau Wils, Gebaude und Gelande Fur Gymnastik, Spiel und Sport (Berlin, 1925); D. R. Knight, The Exhibition: Great White City, Shepherds Bush (London, 1978).

100- Carl Schorske, Fin de Siecle Vienna: Politics and Culture (New York, 1980), ch.2.

101- Cf. Alstair Service, Edwardian Architecture: A Handbook to Bulding Design in Britain 1890-1914 (London, 1977).

١٠٢- ينطوى الاحتراف على درجة من التخصص المهنى وعلى "سوق" لا يكاد يوجد بين سكان الريف المستقرون. وكان الرياضيون المحترفون فى الريف إما خدماً أو موردين للطبقات العليا (سائقو الجياد ومرشدو طرق جبال الألب) أو تابعين فى مسابقات الهواة من الطبقة العليا (محترفو الكريكيت). ولم يكن الفارق بين قتل فرائس الصيد عند الطبقة العليا والدنيا فارقاً اقتصادياً وإن كان بعض سارقو الصيد يعتمدون عليه فى معيشتهم، بل كان هذا الفارق قانونياً وجرى التعبير عنه فى قانون الصيد.

١٠٣- لوحظ ارتباط بين الرياضة والبروتستانتية على نسق فيبر Weber فى ألمانيا حتى عام ١٩٦٠ انظر: G.Luschen, 'The Interdependence of Sport and Culture', in M. Hart (ed.), Sport in the Sociocultural Process (Dubuque, 1976).

104- Cf. Blas Matamoro, La Ciudad del Tango (Tango Historico y Sociedad) (Buenos Aires, 1969).

105- Geoffrey Eley, Re-shaping the German Right (Yale U.P., London and New Haven, 1980).

إصدارات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

*****

١- الببليوجرافيا الشارحة للترجمات العربية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، إشراف أحمد زايد، ١٩٩٧.

٢- الملخصات السوسيولوجية العربية: من الأول وحتى السابع، إشراف أحمد زايد، ١٩٩٧.

٣- الملخصات السوسيولوجية العربية: من الثامن وحتى الحادى عشر، إشراف محمد الجوهرى فى عامى ١٩٩٩-٢٠٠٠.

٤- الإنتاج الفكرى العربى فى علم الفولكلور: قائمة ببليوجرافية، إعداد محمد الجوهرى وآخرون، ٢٠٠٠.

٥- الفولكلور العربى: بحوث ودراسات (المجلد الأول)، إشراف محمد الجوهرى، ٢٠٠٠.

٦- الفولكلور العربى: بحوث ودراسات (المجلد الثانى)، تحرير محمد الجوهرى، وإبراهيم عبدالحافظ، ومصطفى جاد، ٢٠٠١.

٧- استخدام الحاسب الآلى فى مجال العلوم الاجتماعية (استخدام برنامج SPSS من خلال Windows)، عبدالحميد عبداللطيف، ٢٠٠٠.

٨- البناء السياسى فى إحدى قرى الصعيد، محمود جاد ، ٢٠٠٠.

٩- آثار القبلية على المزاج الغنائى والموسيقى لأهل الصعيد، تأليف محمود جاد، ٢٠٠١.

١٠- العنف فى الأسرة، تأديب مشروع أم انتهاك محظور، تأليف عدلى السمرى، ٢٠٠١.

١١- ملامح التغير فى القصص الشعبى الغنائى ، تأليف إبراهيم عبدالحافظ، ٢٠٠١.

١٢- الصحة والبيئة: دراسات اجتماعية وأنثروبولوجية مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور نبيل صبحى، تأليف مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بالجامعات المصرية، ٢٠٠١ (ضمن مشروع توثيق الإنتاج العربى فى علم الاجتماع).

١٣- الإنتاج الفكرى العربى فى علم الاجتماع : قائمة ببليوجرافية مشروحة (١٩٢٤-١٩٩٥)/ إشراف أحمد زايد ، ومحمد الجوهرى ،٢٠٠١، (وهى طبعة منقحة ومزيدة من المجلدات السبعة الأولى من الملخصات السوسيولوجية العربية التى سبق أن أصدرها المركز ونفذت) .

١٤- الشباب ومستقبل مصر : الندوة السنوية السابعة لقسم الاجتماع ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ٢٩-٣٠ أبريل ٢٠٠٠/ تحرير محمود الكردى، ٢٠٠١.

١٥- المجتمع الاستهلاكى ومستقبل التنمية فى مصر : الندوة السنوية الثامنة لقسم الاجتماع، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ٢٢-٢٣ إبريل ٢٠٠١/ تحرير أحمد مجدى حجازى ، ٢٠٠١ .

١٦- الإدراك البيئى عند الطفل: دراسة مقارنة بين الريف والحضر، تأليف أحمد مصطفى العتيق، ٢٠٠١.

١٧- دراسات مصرية فى علم الاجتماع: مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى، ٢٠٠٢.

١٨- الجماعات الهامشية: دراسة أنثروبولوجية لجماعات المتسولين بمدينة القاهرة، تأليف ابتسام علام ، تقديم: فاروق العادلى ، ٢٠٠٢ .

١٩- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الأول: الإطار النظرى وقراءات تأسيسية، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.

٢٠- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثانى: التراث فى عالم متغير: قراءات تأسيسية، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.

٢١- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثالث: مقترحات ومحاولات بحثية، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.

٢٢- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الرابع: عمال مصر بين ثقافة التصنيع والثقافة التقليدية: دراسة ميدانية بمجمع الألومنيوم، تأليف محمود عبدالرشيد بدران، أحمد محمد السيد عسكر، ٢٠٠٢.

٢٣- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الخامس: التيار الإسلامى بين التأييد والمعارضة: قراءة فى الصحافة المصرية، تأليف على ليلة، ٢٠٠٢.

٢٤- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب السادس: تأثير أنماط العمران على تشكيل بعض عناصر الثقافة الشعبية: دراسة ميدانية لسياقات اجتماعية متباينة بمصر، إشراف وتحرير محمود الكردى، ٢٠٠٢.

٢٥- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب السابع: الاحتفالات الشعبية الدينية: دراسة لديناميات التغير وقوى المحافظة والتجديد. تأليف منى الفرنوانى، ٢٠٠٢.

٢٦- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثامن: الطب الشعبى: دراسة فى اتجاهات التغير الاجتماعى فى المجتمع المصرى، تأليف سعاد عثمان، ٢٠٠٢.

٢٧- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب التاسع: قوى المحافظة والتجديد فى بعض عناصر التراث المادى: دراسة حالة للأزياء الشعبية المصرية. تأليف فاتن أحمد على، ٢٠٠٢.

٢٨- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب العاشر: ديناميات تغير التراث الشعبى فى المجتمع المصرى: دراسة لعادات الطعام وآداب المائدة. إعداد نجوى عبدالمنعم قاسم، إشراف علياء شكرى.

٢٩- علم الاجتماع ودراسات المرأة: تحليل استطلاعى، تأليف محمود عبدالرشيد بدران، ٢٠٠٢.

٣٠- المرأة وقضايا المجتمع، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.

٣١- بحوث فى الأنثروبولوجيا العربية، مهداة إلى الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد، تحرير/ ناهد صالح، ٢٠٠٢.

٣٢- دراسات فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور أحمد الخشاب، ٢٠٠٢.

٣٣- القيم كما تعكسها الصحافة المحلية: تحليل مضمون صفحة (المحليات) بجريدة الأهرام، تأليف فاطمة القلينى، ٢٠٠٢.

٣٤- علم الاجتماع والرعاية الاجتماعية، دراسات مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور عبدالمنعم شوقى، تحرير/ عبدالهادى الجوهرى، ٢٠٠٢.

٣٥- العدالة بين الشريعة والواقع فى مصر فى العصر العثمانى، إشراف رؤوف عباس، تحرير/ ناصر إبراهيم، عماد هلال، ٢٠٠٢.

٣٦- علم السكان، تأليف محمد محى الدين، القاهرة، ٢٠٠٢.

٣٧- أنتونى جيدنز: مقدمة نقدية فى علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وآخرون، القاهرة، ٢٠٠٢.

٣٨-دراسات فى علم الاجتماع، مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور مصطفى الخشاب، تحرير/ أحمد زايد، القاهرة، ٢٠٠٣.

٣٩- رشدى صالح والفولكلور المصرى. دراسة لأعماله وفصول من تأليفه، محمد الجوهرى، القاهرة، ٢٠٠٣.

٤٠- الإنتاج العربى فى علم الاجتماع، قائمة ببليوجرافية مشروحة (المجلد الثانى: ١٩٩٥-٢٠٠٠)، إشراف محمد الجوهرى وأحمد زايد، القاهرة، ٢٠٠٣.

٤١- الملخصات السوسيولوجية العربية، المجلد الثانى عشر، إشراف محمد الجوهرى وأحمد زايد، القاهرة، ٢٠٠٣.

٤٢- التقاء الحضارات فى عالم متغير، حوار أم صراع، تحرير: عبادة كُحيلة، القاهرة، ٢٠٠٣.

٤٣- الثقافة الثأرية والثقافة المسالمة: تأصيل نظرى ودراسة ميدانية للثقافة الفرعية ومحددات السلوك الإجرامى، تأليف محمود عبدالرشيد بدران، أحمد محمد السيد عسكر، ٢٠٠٣.

٤٤- قراءات معاصرة فى نظرية علم الاجتماع، ترجمة مصطفى خلف عبدالجواد، مراجعة وتقديم محمد الجوهرى، القاهرة، ٢٠٠٢.

٤٥- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الحادى عشر: التراث والحداثة فى منظومة القيم المرتبطة بالعمل الأهلى عند قادة المجتمع المدنى، تأليف خالد عبدالفتاح، ٢٠٠٣.

٤٦- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثانى عشر: التسامح الاجتماعى بين التراث والتغير، تأليف أشرف عبدالوهاب، ٢٠٠٣.

٤٧- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثالث عشر: قضايا المرأة المصرية بين التراث والواقع: دراسة للثبات والتغير الاجتماعى والثقافى، تأليف علياء شكرى، ٢٠٠٣.

٤٨- دراسات بيئية فى المجتمع المصرى، تأليف نجوى عبدالحميد سعدالله، ٢٠٠٢.

٤٩- كتابات اجتماعية معاصرة، مهداة إلى الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى، تحرير: محمد سعيد فرح، ٢٠٠٣.

٥٠- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الرابع عشر: الثابت والمتغير فى آليات الضبط الاجتماعى، تأليف: عدلى السمرى، ٢٠٠٣.

٥١- الجماعات الهامشية المنحرفة فى تاريخ مصر الاجتماعى الحديث، تأليف: سيد عشماوى، ٢٠٠٣.

٥٢- سخرية الرفض وتهكم الاحتجاج. عوام أهل مصر وتعسف وعنطظة الأتراك. مصر العثمانية ١٥١٧-١٩١٤، تأليف: سيد عشماوى، ٢٠٠٣.

٥٣- الطوائف المهنية والاجتماعية فى مصر فى العصر العثمانى، تحرير: ناصر إبراهيم، إشراف رءوف عباس، ٢٠٠٣.

٥٤- الأسرة المصرية وتحديات العولمة: الندوة السنوية التاسعة لقسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٧-٨ مايو ٢٠٠٢/ تحرير أحمد زايد وأحمد مجدى حجازى، ٢٠٠٣.

٥٥- الدين والدولة فى العالم العربى، أعمال ندوة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، تحرير: عاصم الدسوقى، ٢٠٠٣.

٥٦- العولمة وقضايا المرأة والعمل، أعمال الندوة العلمية لمركز الدراسات والبحوث والخدمات المتكاملة بكلية البنات، جامعة عين شمس، تحرير: عبدالباسط عبدالمعطى واعتماد علام، ٢٠٠٣.

٥٧- اختراع التراث: دراسات عن التقاليد بين الأصالة والنقل والاختراع، تحرير إيريك هوبسباوم، تيرنس رينجر، مراجعة وتقديم عاصم الدسوقى، ٢٠٠٤.

٥٨- التراث. تأصيل وتحليل من منظور علم الاجتماع، تأليف إدوارد شيلز، مراجعة وتقديم محمد الجوهرى، ٢٠٠٤.

